اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهرى
طنطا

الشعب والتاريخ

هيجل

بقلم

الدكتورة نازلى إسماعيل حسين

دبلوم الدراسات العليا
ودكتوراه الدولة فى الفلسفة من السوربون
أستاذة الفلسفة بكلية الآداب — جامعة عين شمس



دار المعارف بمصر

الناشر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. م. ع.

Le Peuple et l'Histoire

Hegel

par

Nazli Ismail Hussein
Diplomée d'études supérieures
et Docteur ès Lettres en Philsoophie
de la Sorbonne

Professeur de Philosophie a l'Université Ain Chams.

هذه الأفكار نبتت فى أرض مصر .
خضراء مثل زرعها ،
صافية مثل سمائها ،
عذبة مثل نيلها .

المؤلفة

مقدمة

نحو آفاق أوسع للفلسفة

هل يمكن أن يعيش المفكر بعيداً عن روح العصر وأحداثه ؟

هل يمكن أن يغلق قلبه وفكره ، عن حقيقة عصره وزمنه ؟

إذا استطاع البعض بدعوى أو بأخرى ، فالبعض الآخر قد لا يستطيع . وأنا مع البعض الآخر الذى يضع قلبه وفكره فى ميزان عصره . ولست بحاجة هنا إلى أن أستشهد بأقوال كبار المفكرين والكتاب ، الذين كانوا فى الماضى لسان عصرهم ، وفكره النابض ، وضميره الحىّ . ذلك لأن هذه المسألة قد أصبحت فى وقتنا الحاضر ، أكبر من عملية استشهاد بالأقوال ونقل للكلمات . إنها مسألة التزام وواجب يتحدد بالزمان والمكان .

وقد يفضل البعض الخروج من إطار الزمان والمكان المحددين والمحدودين . ولكنهم بذلك يفقدون حقيقة الفكرة وصدق الكلمة . وأريد أن أؤكد هنا ما أكده الفيلسوف الألمانى «كنت» عن أهمية الزمان والمكان ، فى الإدراك الصحيح للعالم ، وفى وحدة النظرة الموضوعية إليه . فلقد تأسس العلم الإنسانى على قاعدتى المكان والزمان، محققاً لذاته وبالدرجة الأولى الموضوعية العلمية .

وكان السؤال الذى يتردد عند هذا الفيلسوف ، وظل يتردد من بعده هو : هل يستطيع العقل الإنسانى أن يخرج عن حدود الزمان والمكان فى مجال المعرفة؟ والإجابة عن هذا السؤال هى أنه عندما يكون العقل الإنسانى صريحاً مع نفسه ، فإنه يعترف بأنه لا يستطيع أن يخرج من حدود المكان والزمان ، وهذا بالتأكيد فى إطار العلم والمعرفة[1] .

إن الانطلاق من قاعدتى المكان والزمان ، يحقق للفكر المكاسب الآتية :

أولا : التأكد من صدق المقدمات .

ثانياً : التوصل إلى منهج سليم لتنظيم الحقائق وترتيبها فى هذا الإطار (المكان والزمان) .

ثالثاً : إثبات موضوعية الحقيقة .

---

(١) يقول الإمام الغزالى فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد (نشرة أنقرة ١٩٦٢) : كيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟

وإذا كان العالم الطبيعي أو الرياضي يستطيع أن يترجم الزمان والمكان إلى معادلات حسابية وإلى « كم » ، فإن المفكر يحاول أن يجعل منهما إطاراً حياً للحقيقة .

من المفكرين من حاول أن يفصل بين المكان والزمان ، ومثال ذلك برجسون الذى أفاض فى وصف الزمان الحيّ فى الشعور الإنسانى . إن فلسفة برجسون التى فتحت أبوابها للزمان ، قد أغلقت نوافذها فى وجه المكان . وتصبح الذات المفكرة عند برجسون ، ذاتاً منغلقة على نفسها ، تحيا بوجدانها وشعورها ، كما كانت الذات عند ديكارت تحيا بفكرها . لكن لماذا هذا الإصرار فى الفصل بين الزمان والمكان ؟ بين الذات والعالم الخارجى ؟ وكيف يمكن أن تكون الذات ، ذاتاً واعية ولا تعى مكانها فى هذا العالم ؟

من الممكن أن يطول الحوار بين الفلاسفة الذين يطالبون باستقلال الذات وبالتالى الفكر ، بعيداً عن العالم . وربما كان فى هذا المطلب راحة للفكر والبال ، .إذ يكفى أن يتأمل الفرد فى ذاته (ديكارت) ليستخرج منها ما يشاء من الأفكار الفطرية والضرورية .

لكن الحق ، لم يعد الفكر يطمع فى الراحة ، فى عصر يسوده القلق والصراع أكثر من أى عصر مضى . حتى إن التزام المفكر بالزمان والمكان معاً ، أصبح حقاً وواجباً لا يصح التفريط فيهما.

وهناك فلسفات عظيمة لا يمكن تفسيرها وفهمها إلا فى إطار العصر الذى نبعت فيه ، مثل فلسفة أفلاطون وكنت وهيجل . حتى العلم الموضوعى نفسه ، هو صورة ومرآة للعصر ، ولا يمكن أن يكون علم إقليدس فى القرن العشرين ، وعلم أينشتين فى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد صورة واحدة !

إن الفلسفة أياً كانت صورها ، هى أولا وقبلاً أيديولوجية العصر ، بكل ما فيه من مقومات حضارية تشمل النواحى العلمية والثقافية ، والسياسية والاجتماعية . إنها بمحض تعريفها ، يجب أن تكون فلسفة للعصر ، قبل أن تكون فلسفة لكل العصور ، .وبهذا المفهوم نستطيع أن نقدم تصويراً جديداً للفلسفة ، بعيداً عن كل الصراعات والخلافات النظرية والمذهبية .

هل حقاً يجب أن تكون الفلسفة أرض المشاحنات والأحقاد التى لا تنتهى بين أصحاب المذاهب والنظريات المختلفة ؟ ولماذا لا تفسر بأنها مرآة للعصور والحضارات المختلفة ؟ وإذا كانت الفلسفة تلقى ضوءاً على العصر ، فإنها كذلك تعكس أضواء العصر .

هذه مجرد محاولة للكشف عن أبعاد جديدة وواسعة للفلسفة ، أبعاد العصر من زمان ومكان . ولا أعتقد أننى استوحيت هذه الفكرة من قراءة فلسفة أفلاطون ، أو كنت ، أو هيجل ... إلخ . إذ مهما كانت قوة النظريات الفكرية فى الإقناع ، فإنها لا تساوى شيئاً بجانب الواقع نفسه ، والحقيقة ذاتها فى عصرنا ، أى فى زمانى ومكانى ،... لقد عاشت مصر أحداثاً عظيمة فى هذا

العصر ، وكان لا بد من أن نعيش معها ، أفراحها وأحزانها ... وبدت الحقيقة أعظم من الكلمات وأروع من الصور ...

من مصر ، من أرضها ومن ترابها ، من حاضرها وماضيها ومستقبلها . . . استوحيت هذه الأفكار ، لا من أفلاطون أو كنت أو هيجل ...

* * *

وهذا الكتاب ينقسم إلى خمسة أبواب هي :

الباب الأول : شعب بلا تاريخ : ولقد تناولت فيه بالبحث والتحليل فلسفة أفلاطون من خلال عصره . ولم يفتني أن أبين بقدر ما استطعت المؤثرات المصرية في هذه الفلسفة .

الباب الثاني : هيجل في عصر الثورة : ولقد أوضحت فيه ملامح كثيرة ، وحقائق عديدة ، عن هذا العصر ، وعن مدى تأثر هيجل بها . وبينت أن أكثر المعلومات لم تظهر لدى المؤرخين الغربيين ، إلا في السنوات الأخيرة .

الباب الثالث : أصالة الحضارة والتاريخ : وفيه عرض وافٍ لحركة التاريخ عند هيجل ، ومقوماتها الروحية والحضارية ، وذلك من خلال كتاب « ظاهريات الروح » . ولقد أكدت فكرة الأصالة ، كما جاءت عنده ، وقارنت بين آرائه وآراء المؤرخين والمفكرين العرب . فالبحث عن الأصالة يجب أن يكون ، نقطة الانطلاق لكل فلسفة صادقة وحقيقية .

الباب الرابع : فلسفة لكل الشعوب : إن فلسفة هيجل للتاريخ ، تريد أن تكون فلسفة لكل الشعوب ، أي فلسفة تحدد المسار التاريخي للأمم والشعوب ، على نحو جدلي وكلي واحد لا يمكن أن يكون معياراً صادقاً وكاملاً لكل الشعوب .

ولقد اتبع ماركس نفس منهج هيجل ، وإن كان قد اختلف معه في المبادئ . ولكن مثل هذا التاريخ الفلسفي يفسد جوانب كثيرة من صدق التاريخ وأصالته ، ولقد ذكرنا نماذج من النقد الذي وجه إلى هيجل ، وإلى كل فلسفة للتاريخ .

الباب الخامس : مصر الشعب والتاريخ : هذا هو الجانب التطبيقي لكل هذه النظريات والآراء . وهو يعتبر مدخلاً إلى الفلسفة القومية عامة ، وإلى الفلسفة المصرية خاصة .

لقد استخدمت في هذا الكتاب المحاضرات التي ألقيتها على طلبة الدراسات العليا في كلية الآداب ، وكلية البنات بجامعة عين شمس ، طوال عامين ٧١ — ١٩٧٢ ، ٧٢ — ١٩٧٣ ؛ وكانت تشمل ترجمة « الدروس في فلسفة التاريخ » لهيجل من النص الفرنسي Gibelin مع الشرح والتعليق عليها .

البـابُ الأولــ

أفلاطون

شعب بلا تاريخ

إلى متى يظل تفسيرنا للفلسفة الأفلاطونية تفسيراً نظريـاً بحتاً ؟

إلى متى تظل هذه الفلسفة مجموعة من النظريات الخالصة التى نتلوها الواحدة تلو الأخرى ؟

هذا المفكر الذى أعطى الحياة للفكر ، لماذا لا نعطى الحياة لفكره ؟

فى هذا الباب محاولة لإحياء فكر أفلاطون فى إطار الأحداث الحية فى عصره . ولما كان هذا العصر يتميز بمقوماته السياسية والاجتماعية والفكرية ، فلقد حاولنا أن نرسم صورة له بقدر ما اتضح لنا ، من خلال الدراسة والبحث .

وهذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول :

الفصل الأول : صراع فى المدينة .

الفصل الثانى : الكلمة والشعب .

الفصل الثالث : مأساة الحكيم .

الفصل الرابع : الدولة — المدينة .

الفصل الخامس : الفيلسوف المتوج .

الفصل الأول

صراع فى المدينة

كانت بلاد اليونان قديماً مقسمة إلى مدن مستقلة استقلالا ذاتياً . وكان الشعب الذى استوطن واستقر فى هذه المدن يرجع أصله إلى قبائل هاجرت من شمال البلقان فى القرن العشرين قبل الميلاد. ويبدو أن هذا الشعب الذى اختار لنفسه مثل هذا التقسيم السياسى للبلاد ، ظل يحتفظ بعصبيته وبروحه القبلية .

وكان من نتيجة هذا الانقسام بين المدن ، أن اختلفت النظم السياسية فيها ، فاختارت كل مدينة لنفسها نظاماً سياسياً خاصاً . ونحن إذ نتكلم عن السياسة التى تدبر شئون كل مدينة ، إنما نتكلم عن المحور الرئيسى الذى تدور حوله حياة الأفراد والجماعة فى هذه البلاد . فلم تكن السياسة عند الإغريق ، مجرد احتراف أو ممارسة ، بل كانت تعنى فى الحقيقة شيئاً أكبر وأعمق . . كانت تعنى المشاركة فى الحكم بصورة أو بأخرى ، والإحساس بأن المواطن هو فى نهاية الأمر الحاكم لا المحكوم .

لذلك ، مهما اختلفت النظم السياسية فى المدن اليونانية ، فإنها كانت كلها تحاول أن تحقق للإغريق هذه المشاركة فى الحكم . وبفضل هذا المفهوم ، استطاعت القبائل المهاجرة أن تبنى وتشيد حضارة من أرقى الحضارات التى عرفها التاريخ .

كان اليونانى يريد أن يحكم نفسه بنفسه . حتى وإن دعت الأمور إلى أن يحكم على نحو غير مباشر ، فلا بد وأن يكون أولا وأخيراً هو صاحب الرأى وصاحب الاختيار . لا فرق فى هذا بين الأرستقراطية الملكية التى اختارتها أسبرطة والجمهورية الديموقراطية التى اختارتها أثينا . لا فرق كبير طالما أن الشعب هو الذى يختار الملك هنا والرئيس هناك

لكن ما الشعب ؟

كلمة الشعب « ديموس » Demos كانت لها دلالة خاصة عند الإغريق . كانت هذه الكلمة لا تشير فى بداية الأمر إلى الطبقة الثالثة كما ظهرت فى المجتمع الحديث ، وإلى الفقراء دون الأغنياء ، أو إلى رجل الشارع فى المجتمع الذى يفرض على نفسه التفرقة بين الطبقات . إنما كلمة الشعب كانت تشير فى المدلول الأصلى للكلمة إلى جميع المواطنين الذين يشاركون فى الحياة السياسية للمدينة .

ومع الزمن ، كان كل شيء يتغير . تغيرت الأوضاع السياسية ، فتغير المفهوم والمدلول ، وأصبح من الضرورى تحديد المفهوم الجديد لهذه الكلمات .

ولا أحد يستطيع أن يفهم شيئاً من فلسفة أفلاطون ، إلا بعد أن يتعرف على الجانب السياسى الهام فى الحياة الإغريقية . فهذا هو الواقع الذى سبق تفكيره . وقد يعتقد البعض أن هذه الفلسفة المثالية يجب أن تبدأ بالمثل والصور . لكن هذه الفلسفات المثالية قد تكون أكثر حاجة من غيرها إلى ربطها بالواقع لمعرفة البواعث والدوافع الحقيقية التى دفعت إلى رفض هذا الواقع وتجاوزه . أن تبدأ الفلسفة الأفلاطونية وتنتهى بالمثل معناه أنه قد عاش حياته فى عالم المثل ، وأنه لم يعش يوماً واحداً فى عصره وفى وطنه .

كانت فى بلاد اليونان مدينتان كبيرتان هما أسبرطة وأثينا . كل واحدة اختارت لنفسها نظاماً سياسياً مختلفاً ، وارتقت بفضل هذا النظام ، إلى أعلى درجة ومكانة . كانت أسبرطة مدينة ملكية أرستقراطية ، يحكمها ملك يختاره الشعب ، ويساعده فى الحكم خمسة من النبلاء ، هم المراقبون الخمسة الذين يختارهم الشعب أيضاً . فلم يكن الملك مفروضاً على الشعب ، ولم يكن أفراد الشعب يشعرون بأنهم رعايا أو موالى لهذا الملك . بل على العكس ، كان الشعب هو الذى يعين الملك ويختاره . وشعوره بأنه يختار حاكمه كان وحده كافياً لكى يحس كل فرد من أفراده بأنه حاكم لا محكوم .

ولا نعتقد أن اختيار المراقبين الخمسة من بين النبلاء كان يحمل فى حد ذاته تفرقة طبقية بين النبلاء وغير النبلاء من سائر أفراد الشعب . ذلك لأن المجتمع الأسبرطى كان مجتمعاً زراعياً . وكانت الحياة الزراعية لا تعطى للمواطنين وقتاً كافياً للانشغال الدائم بأمور السياسة . فاختاروا من بينهم لشئون السياسة هذا العدد القليل من النبلاء الذين يملكون الأرض ولا يعملون فيها .

شىء آخر يؤكد عدم التمييز والتفرقة بين الطبقات ، هو الاشتراكية التى كانت سائدة فى هذا المجتمع الزراعى . إذ كانت الدولة (الدولة — المدينة) هى التى توزع الأراضى على المواطنين ، كما تتولى شئون تعليمهم وتدريبهم . فعندما كان يبلغ الطفل السابعة من عمره كانت تسلمه أسرته إلى الدولة . وهكذا كان يتساوى معاً فى شئون التربية والتعليم ، أبناء النبلاء وغير النبلاء .

وكان من الممكن فى هذا المجتمع الزراعى أن يتفرغ فيه كل فرد للعناية بأرضه . لكن النظام العسكرى الذى نظمته الدولة لأبنائها وحد الحياة بينهم . كان الأسبرطيون يهتمون بالتربية الرياضية ويعنون بالتربية العسكرية . وكان ذلك يتلاءم مع طبيعتهم وميولهم ، ويتفق مع مصالحهم السياسية أيضاً . فالمجتمع الزراعى الذى يكفل لأهله الاستقلال الاقتصادى ، يثير فى الوقت نفسه أطماع الطامعين . والنظام العسكرى وحده هو الضامن للاستقلال السياسى للمدينة حتى لا يطمع فيها طامع ولا غاصب ، والأسبرطيون كانوا جميعاً جنوداً فى خدمة الوطن ، يعتزون بهذا الشرف ويفخرون به . ومن هنا كانت لهذه المدينة مكانة مهيبة بين المدن اليونانية الأخرى .

وكان لابد وأن ينعكس النظام الاشتراكى العسكرى على طبيعة المجتمع ، فكان المجتمع الأسبرطى مجتمعاً محافظاً من الطراز الأول ، يتمسك بعاداته وتقاليده ويرفض كل فكرة للتجديد . ويحكى لنا هوميروس ، أن هذه المدينة قد طردت من أسوارها الشعراء والفنانين . لأن الشاعر فى رأيهم ، يعيش بالخيال لا بالواقع ، يحلو له أن يصور صوراً أخرى جديدة للحياة وللمجتمع . والشعوب عادة تتأثر بالخيال ، لكنها إن سارت وراءه ضلت وخسرت .

هذه أسبرطة ، وقد استقرت فيها الأوضاع السياسية والاجتماعية ، فكانت الأرستقراطية فى هذه المدينة ، اشتراكية عسكرية . أما أثينا فكانت جمهورية من طراز خاص . كان الشعب يختار أعضاء الجمعية الشعبية أو مجلس الشعب ، وكانت هذه الجمعية تختار بدورها رئيساً لها بطريق القرعة لمدة يوم واحد فقط . كان رئيس الجمعية لساعات معدودات ، رئيساً يتغير مع مطلع كل شمس .

كان الشعب الأثينى كله يريد أن يشارك فى الحكم ، وكان الحكم الديموقراطى هو حكم الشعب لنفسه وبنفسه . وإذا كانت الجمعية الشعبية المختارة بالانتخاب قد أعفت الغالبية العظمى من الشعب من السلطة التنفيذية ، فإن الشعب كله وبلا تفرقة ، كان يريد أن يشارك فى السلطة التشريعية . الأثينيون سواسية فى الحقوق والواجبات . وليس أقل من الاشتراك من جانب الجميع فى وضع القوانين التى تحدد هذه الحقوق وهذه الواجبات . القانون يحدد العدالة والمساواة بين الأفراد ، ويجب أن يساهم الجميع فى وضع هذا القانون لتأييده واحترامه ، ولضمان عدالته .

كان الشعب كله يشارك فى شئون القضاء ، يختار القضاة (بالقرعة) ويحاسبهم ، يصوغ القوانين ويناقشها ، يشترك فى القضايا المدنية والخاصة . كان الشعب هو الرقيب على الشئون السياسية والقضائية فى بلاده . ماذا يحدث لو انفردت مجموعة معينة بالسلطة السياسية فحكمت لمصالحها ونسيت مصالح الشعب ؟ ماذا يحدث لو انفرد القانونيون بالتشريع ، فوضعوا القوانين التى تحافظ على مصالحهم ومصالح من يتقربون إليهم ، ونسوا فى غمرة هذا وذاك مصالح الشعب ؟

كان الشعب الأثينى ديموقراطيًّا فى دمه ، يعمل حساباً لكافة حقوقه السياسية والاجتماعية ، لا يفرط فيها ولا يتنازل عنها .

لم تكن السياسة وقفاً على ناس دون ناس ، إنما كانت السياسة مفتوحة لكل الناس ، حقًّا وواجباً على كل مواطن . كان الأسبرطيون حكاماً بالتفويض ، أما الأثينيون فكانوا حكاماً بالفعل .

وجدير بالذكر أن النظام الديموقراطى فى أثينا لم يكن يفخر بعدد أفراد الشعب الذين يشاركون فى الحياة السياسية بقدر ما كان يفخر بالوعى السياسى الذى يتمتع به أفراد هذا الشعب . وكانت

الحياة الثقافية تنمو وتتفتح مع زيادة الوعى السياسى فى البلاد كما كان الوعى السياسى يزداد مع تقدم وازدهار الحياة الثقافية . واشتهرت أثينا بحياتها الثقافية البراقة ، وأعطت لليونان أكبر العلماء والفلاسفة ، وبقدر ما كانت أسبرطة تتمسك بالتراث والتقليد ، كانت أثينا تتمسك بالتجديد ، وبعبارة أدق ساعدت كل مفكر على التجديد والابتكار .

هذه كانت أثينا ، المدينة التى ذاع صيتها وارتفعت كلمتها بين المدن اليونانية الأخرى . هذه كانت مدينة الفكر والمفكرين ، مدينة الثقافة والمثقفين .

لم تستمر الأيام طويلاً على هذه الحالة من الاستقرار والسلام، إذ نشبت حروب دامية بين المدن اليونانية والفرس فى القرن الخامس قبل الميلاد ، واستمرت من سنة ٤٩٠ ق. م إلى ٤٥٠ ق.م وتساقط عدد كبير من الجرحى والقتلى ، وعانت المدن اليونانية كلها من قسوة الحرب ووحشيتها . واهتز الوجدان الإغريقى كله ، وكان لابد وأن يهتز أكثر وأكثر فى مدينة الوعى والفكر .

أخذت أثينا فى هذه الحروب دورها القيادى تحت زعامة بريكليس ، ونهضت للدفاع عن الأرض اليونانية كلها . وفى الوقت الذى كانت فيه أسبرطه المدينة الحربية العسكرية تدافع أولا عن نفسها ، عن جيشها ، عن حدودها ، كانت أثينا تدافع عن اليونان كلها . كان الفرس الأعداء يخضعون تحت نفوذهم الجزر اليونانية فى بحر « إيجه » ومدن ساحل آسيا الصغرى ، حتى بعد انتصار اليونانيين عليهم . فتولت أسبرطة فى بداية الأمر مسئولية هذه العملية العسكرية وأرسلت قائدها بوزانياس Pausanias ، على رأس الجيش ، لتحرير هذه البقعة من الأرض. لكن يبدو أنه كان يبحث عن نفوذ شخصى له ، كما يبحث جنوده عن مصالحهم الشخصية ، فأخفقوا فى مهمتهم . فتولت أثينا مهمة تنظيم الدفاع ، واستطاع بريكليس أن ينتصر انتصاراً تاماً على الفرس .

أصبحت أثينا بهذا الانتصار سيدة المدن اليونانية كلها . وليس غريباً بعد ذلك أن يحاول بريكليس الذى آمن بمدينته وبدورها القيادى أن يبسط نفوذها على المدن اليونانية الأخرى . ويذكر المؤرخ اليونانى ثوكيديدس ، أن فكرة التوسع والسيطرة أخذت تزداد فى أثينا وقد خلقت الخوف والبغضاء بينها وبين المدن اليونانية الأخرى .

وعندما تمادت أثينا فى غرورها ، وجهت أسبرطة إليها إنذاراً بالحرب . ونشبت بينهما حرب طويلة مريرة ، بدأت فى سنة ٤٣١ ق. م واستمرت سبعة وعشرين عاماً . حتى انتهت بهزيمة أثينا أمام أسبرطه ، وبدخول الجيش الأسبرطى تحت قيادة ليسندر Lysandre ؛ فهدم أسوارها وقلاعها ، واستولى على الأكربول .

أية هزيمة منكرة هذه ! أثينا التى قهرت الفرس أصبحت اليوم تجر أذيال الهزيمة . فكيف

يمكن أن يتقبل الأثينيون تلك الهزيمة ، وكيف يمكن لهم أن يفسروها ؟

اهتز النظام الديموقراطى من الأعماق ، خاصة وقد مات بريكليس فى سنة ٤٢٩ ق. م ، أى بعد نشوب الحرب مع أسبرطة بعامين. وكان من الطبيعى أن تفرض أسبرطة على الجمعية الشعبية مجلساً من النبلاء والأرستقراطيين ، يكون موالياً لها ولنظامها الأرستقراطى .

هذا المجلس كان يعرف باسم مجلس الثلاثين ، أو مجلس الطغاة كما لقبوا بعد ذلك . ووجد الأرستقراطيون الأثينيون الفرصة سانحة أمامهم لتولى مقاليد الحكم . وتزعم الحركة اثنان من أقرباء أفلاطون هما أكريتياس Critias ، وخرميدس Charmide .

ظهر الصراع فى المدينة بين أنصار الديموقراطية وأتباع الأرستقراطية . وكان الصراع يتسم بالعنف بعد حربين طويلتين داميتين . وكان لا يمكن أن يقتصر على مجرد التنازع بين نظامين أو حزبين سياسيين على الحكم . بل امتد إلى النظم الاجتماعية نفسها . الديموقراطية تلغى الفروق الطبقية بين أفراد الشعب ، بالرغم من أن الأغنياء وحدهم هم الذين تحملوا كل الأعباء الاقتصادية للحرب . أخذ الفقراء كل حقوقهم بالرغم من قلة الواجبات التى كانت تلقى على عاتقهم . وإذا سألنا : من الذين كانوا أكثر تضحية فى هذه الحروب ، الأغنياء أم الفقراء ؟ فالجواب ، لا شك أنهم كانوا الأغنياء . لذلك حاول الاستقراطيون الجدد أن يكونوا وحدهم الحكام الشرعيين للبلاد .

هذه تجارب مرت على الديموقراطية وما أقسى هذه التجارب .

ماذا كان يفعل الشعب بمدينته ، ماذا كان يفعل فى مدينته ، حتى انهزمت وانكسرت ؟ وهل هذه الهزيمة كانت نتيجة الحرية والديمقراطية ؟ هكذا عرفت المدينة نظامين للحكم ، جربتهما ، عانتهما ، اختبرتهما . عرفت الديموقراطية فى أوج عزتها وعنفوانها وقوتها ، وعرفتها أيضاً فى هزيمتها ونكستها . وعرفت الأرستقراطية فى جبروتها وطغيانها ، ولكنها عرفتها أيضاً فى انتصارها وسيادتها . والشعب ماذا يريد ، ديموقراطية مع الهزيمة أم أرستقراطية مع السيادة والاستقلال ؟

كانت أثينا فى مفترق الطرق ، والصراع فى الداخل على أشده . وكاد ينعكس على وجودها وسلامتها . من كان يدرى ، ماذا يمكن أن تفعله أسبرطة بعد ذلك ؟

الذين كانوا يناصرون الديموقراطية ، كانوا يناصرون شيئاً « كان » ، لكن من الممكن أن يعود بصورة أخرى . والذين كانوا يناصرون الأرستقراطية كانوا يناصرون الحاضر القائم كما هو.

عرفت أثينا بعد موت بريكليس حكاماً مغامرين مثل أكليون ، وألقبيادس . وكان الأرستقراطيون فى أيامهم لا يخدمون إلا مصالحهم الشخصية ، ويعتمدون على مساعدة الأعداء

لهم . ولا شك أن هذا التحالف بينهم وبين الأعداء قد زاد من كراهية الشعب لهم .

مهما كانت الأرستقراطية فى أثينا فهى صورة للضعف وللهزيمة ، وإن كانت فى أسبرطة صورة للسيادة والقوة . والشعب فى أثينا كان يتمنى عودة الديموقراطية وينتظرها . واستطاع أحد الديموقراطيين وهو ترازيبلس Trasybule ، أن يهزم مجلس الثلاثين وأن يعيدها إلى أثينا . ولكنها عادت ضعيفة ذليلة بعد الهزيمة ، منهكة من الصراع والنزاع ، حانية رأسها أمام الأخطاء التى ارتكبتها من قبل .

فى هذا العصر المشحون بالصراع والحرب ، بالدم واليأس ، عاش سقراط وعاش أفلاطون .

الفصل الثانى

الكلمة والشعب

هذا هو دور الكلمة فى هذا الصراع وفى هذا العصر ، الكلمة التى يقولها الشعب والكلمة التى يستمع إليها .

الأثينيون فى الشوارع ، فى الأسواق ، فى الأماكن العامة ، فى ساحات القضاء ، يتكلمون ، يتناقشون ، يتحاورون . كل شىء فى الحياة الخاصة والعامة ، العلاقات والروابط ، الأخلاق والقانون ، كانت تصنعه الكلمة فى أثينا .

يذكر لوبون فى تحليله لسيكولوجية الحشود[1] أن الكلمات لها تأثير مثل تأثير السحر على نفسية الجماعات والحشود . ولعل هذا السحر يزداد إذا صدرت هذه الكلمات من أفواه الشعب نفسه .

كانت الحياة السياسية فى المدينة تصنعها الكلمة ، كلمات مثل الديموقراطية والحرية والعدالة والمساواة والقانون ، كان لها فعل السحر على النفوس . كل ما كان يطمع فيه الأثينيون ، هو أن يشارك كل فرد بالرأى والفعل فى نظام الحكم . وكان الخوف كل الخوف من الاستبداد بالرأى أو بالحكم .

كانت حرية الرأى وحرية الكلمة مكفولة للجميع . لكن يجب أولا أن نحدد معنى الحرية فى هذا العصر ، وفى هذا المجتمع . فهى ليست حرية النقد والتفنيد ، لأن المبادئ الأساسية ، الاجتماعية والأخلاقية والدينية كان متفقاً عليها . أما عن الديموقراطية فكانت فوق كل كلمة وكل رأى .

ربما تكلم الأثينيون فى هذا العصر أكثر مما يجب ، واستمعوا إلى الكلام حلوه ومعسوله أكثر مما يجب . حتى حلت بهم الهزيمة ، فوضعوا الأصول والمبادئ موضع السؤال والاستفهام .

كان الكلام فناً ، وكان فن الكلام يحتل مكانة هامة بين سائر الفنون الأخرى . وضعت له أصول وقواعد ، وظهر فن البلاغة وانتشر . وظهرت جماعة من المثقفين يعلمون الناس أصول البيان بأجر معلوم ، هؤلاء المثقفون المعلمون هم السوفسطائيون .

---

(1) Le Bon (Gustave) : Psychologie des foules; P.U.F. 1947. p. 68.

١ ـ السوفسطائيون

الحق أن السوفسطائية كان لها دورها التاريخي فى المجتمع الديموقراطى الأثينى . كان الشعب يريد أن يتعلم ولكن لم تكن هناك اشتراكية فى التعليم كما كان الحال فى أسبرطة . فظهر هؤلاء المعلمون الذين تولوا مهمة تثقيف العقول وتعليمها ، فى مقابل الأجر الذى يطلبونه .

لكن هل كان من الممكن أن يظفر الشعب الأثينى كله بهذه الثقافة وبهذا التعليم ؟ لقد أدخلت السوفسطائية المزايدة فى مجال الثقافة والتعليم ، من يدفع أكثر ، يتعلم أكثر ويتثقف أكثر .

لم تكن المسألة مسألة تعليم وتثقيف ، إنما كانت المسألة خاصة بمدى تأثر الأوضاع السياسية والاجتماعية بعملية التعليم هذه . القادرون وحدهم ، الأغنياء أكثر من الفقراء ، هم الذين سيظفرون بالثقافة والتعليم . وبالتالى سوف يحتلون المراكز السياسية والاجتماعية الهامة . وبالتدريج ، وبدون أن يشعر ، سوف يتحول المجتمع من الديموقراطية إلى الأرستقراطية ، وعلى أقل تقدير يتحول إلى الأرستقراطية الفكرية .

إن مجرد ظهور السوفسطائية والإقبال على تعاليمها ، دليل على التغير الواضح فى المجتمع الأثينى . هل حقاً مع التعليم والثقافة المكفولة للبعض دون البعض الآخر ، يمكن أن يكون المجتمع ديموقراطياً بالمعنى الصحيح ؟ الحق أن السوفسطائية التى انتشرت فى ظل الديموقراطية والحكم الشعبى ، قد أسهمت بنصيب وافر فى فساد هذا النظام وفى تشجيع الأفراد على السعى وراء مصالحهم الشخصية ومنفعتهم الخاصة .

ويبدو أن السوفسطائية ليست فى حد ذاتها فلسفة ، إذ تنقصها وحدة المبادئ والمنهج . إنما السوفسطائية ظاهرة ثقافية ، ظهرت أول ما ظهرت فى صقلية ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى أثينا . لا أظن أنها ظهرت كثورة فكرية كما يظن البعض ، ذلك لأن الثورة بالمعنى الحديث هى التى تجعل الفقراء يحكمون الأغنياء . أما هؤلاء السوفسطائيون فكانوا يعتمدون فى وجودهم على الأغنياء لا الفقراء . أكثر من ذلك ، كانوا يريدون أن ينتموا إلى طبقة الأغنياء لا الفقراء ، فجمعوا المادة وسعوا وراءها[١] .

ماذا كان يريد السوفسطائيون ؟ هل كانوا يريدون مصلحة الدولة أم مصلحتهم ؟ مصلحة الأفراد أم مصلحة الدولة ؟ يبدو أن مصلحة الدولة لم تكن فى الاعتبار . والدليل على ذلك أنهم كانوا يتنقلون من مدينة إلى الأخرى دون التزام بواحدة دون الأخرى . ولم تكن لهم مدرسة يأتى إليها

---

(١) جمع بروتاغوراس من الثروة أضعاف ما جمعه فيدياس المثال اليونانى المشهور .

طلاب العلم وهواته مثل غيرهم من المعلمين . إنما كانوا يذهبون إلى الطلبة ويلقون عليهم دروس عامة وخاصة ، ويقبضون أجورهم على ذلك . ومهما قيل عن أهمية آرائهم ، فقد كانت موجهة إلى مصلحتهم الشخصية قبل كل شيء . كانوا يعلنون عن نفسهم ، عن فنهم وثقافتهم . وكانت هذه الدعاية السافرة تظهر بصورة خاصة فى الاحتفالات والاجتماعات العامة .

هل كانوا حقاً ذوى ثقافة موسوعية كما يدعون ؟ كانوا فى الحقيقة يتكلمون عن كل شيء وفى كل شيء ، يتكلمون فى القانون والسياسة والأخلاق والأدب والبلاغة والنحو . . . إلخ ؛ ولكننا لم نسمع أن واحداً منهم وضع أصول وأرسى قواعد أى علم من هذه العلوم .

كان السوفسطائيون يعلمون فن الجدال والمناقشة . كانوا يضعون لكل رأى رأياً مضاداً ، وبعد ذلك يقدمون الحجج التى يستند إليها هذا الرأى أو ذاك . فحين يتكلمون عن الحق يتكلمون عن الكذب ، وحين يتكلمون عن الخير يتكلمون أيضاً عن الشر ... إلخ . أية براعة فكرية فى هذا ؟ إن هذه التعاليم تشبه تمارين التلاميذ فى المدارس لا أكثر ولا أقل. إنها مجرد عملية آلية لا تكلف نفسها فى البحث عن ماهية الأشياء وحقيقتها .

كان المهم أن يقتنع الناس بهذا الكلام ، بكلامهم وبكلام تلاميذهم .

لكن هل كان هذا هو مطلب الديموقراطية ؟ بالتأكيد لا . كانت الديموقراطية تضع أصولا ومبادئ لكل شيء ، للسياسة والأخلاق والدين والقانون ... إلخ ، ولا ترى مبرراً لمناقشة هذه الآراء ، أو مقارنتها بالآراء والمبادئ المضادة .

هل كان الأمر إذاً مجرد تلاعب بالألفاظ : الموجود غير موجود ، واللاموجود موجود ؟ أغلب الظن أنه كان تلاعباً بفن وبراعة . فلم تكن لهم مبادئ ونظريات يتمسكون بها ويدافعون عنها.

ولا أميل فى الحقيقة إلى الدفاع عن السوفسطائية ، وكل مجتمع قد يظهر فيه سوفسطائيون كل همهم لفت الأنظار إليهم ، لتحقيق مصالحهم الشخصية .

ومن بين الآراء التى عملوا على نشرها ، رأيهم فى الطبيعة ، والعرف والقانون . الطبيعة وحدها هى الثابتة ، أما العرف فهو يتغير دائماً . والقانون قد ينبنى على الطبيعة أو العرف ، قد يكون طبيعياً ينبنى على حق طبيعى للأفراد ، أو عرفياً ينبنى على الاتفاق الاجتماعى . وكان هذا معناه أن يناقش الناس فى طبيعة القوانين ، وبالتالى أن لا يعملوا بها دائماً حتى وإن كانت من وضعهم .

إن كان المقصود هو تغيير القوانين وتطوير المجتمع ، فعلى الأقل يجب أن يكون ذلك ، نحو الأفضل لا الأسوأ . ما من شخص إلا ويرحب بالتطور والتقدم، لكن لا أحد يقبل التدهور والانحلال . والحق أننا لا نجد أية أصالة حقيقية فى آراء السوفسطائيين الاجتماعية والسياسية

واللاهوتية ، فإذا سئلوا مثلاً ما الفضيلة ؟ أجابوا بمجموعة من الآراء المتنوعة التي لا تخرج منها بأية فكرة واضحة .

ومن الأسماء اللامعة التي اشتهرت في الجيل الأول من السوفسطائيين : بروتاغوراس وجورجياس وهيبياس . وأشهرهم كان بروتاغوراس صاحب العبارة المحفوظة : الإنسان هو معيار كل شيء . وقد تفسر هذه العبارة بأنها دعوة إلى النزعة الفردية ، وإلى إنكار كل قيمة للعادات الاجتماعية . وربما تفسر بأنها دعوة إلى أن يقف الفرد في مواجهة الدولة ، وأن تكون بالتالي الأخلاق فردية لا أخلاق اجتماعية .

وكان تفسير الجيل الثاني من السوفسطائيين من أمثال أنطيفون وأكريتياس وثرازيماخوس[١] ، هو الدعوة إلى النفعية الأخلاقية . كل إنسان يفعل ما هو نافع له ، والنفعية الشخصية هي التي تحدد قيمة الأشياء .

هل هذه النفعية الأخلاقية يمكن أن تطبق في المجتمع الديموقراطي ؟ وماذا تجر وراءها في هذه الدولة ؟ لا أعتقد أن الديموقراطية قد ترضى عن هذه النفعية الشخصية . وهل من الممكن أن يشرع كل فرد أخلاقاً له طبقاً لمنفعته الشخصية ؟ إن حدث ذلك ، فلن يحدث إلا في المجتمع الضعيف الذي يصبح الفرد فيه أقوى من الدولة ، والذي يتصارع فيه الأفراد وراء منافعهم الشخصية .

تكلم السوفسطائيون كثيراً عن اللذة ، والقوة ، والشهرة ، والمجد ، باعتبارها المطالب الأساسية لكل حياة إنسانية . ووجدوا بطبيعة الحال من يصغي إليهم ويقتنع بكلامهم . لكن هل يمكن أن نردّ كل القيم الإنسانية إلى أهواء وغرائز فردية ؟

كانت السياسة في المجتمع الديموقراطي ترتبط وترتكز على الأخلاق ، وكانت هذه الأخلاق تكفل التعاون والتضامن الاجتماعي . لذلك كان يجب أن تدخل السلوك الفردي في إطار التنظيم الاجتماعي والسياسي . أما الفردية المتطرفة ، والنفعية الفردية ، فلا مبرر لهما في المجتمع الديموقراطي .

هل عملت السوفسطائية على فساد أخلاق الشعب ؟ هل غيرت من مفهوم الفضائل السياسية والأخلاقية ؟ يبدو أن السوفسطائية قد أظهرت العيوب التي كانت كامنة في المجتمع المهزوز ، الضعيف ، المهزوم . كان من الممكن أن يكون هناك حداً لهذا التطرف ، لهذه الفوضى ، ولهذا الفساد . لكن المسائل كانت أكثر تعقيداً ، إذ ظهرت قضية أخرى لها خطورتها والتصقت باسم بروتاغوراس وجورجياس ، هي قضية الدين وإنكار الآلهة . وينقل المؤرخون عن بروتاغوراس أنه قال : إننا لا ندري ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ؛ وأنه بذلك إنما ينكر الآلهة

---

(١) Antiphon, Critias, Thrasymaque.

وينقد الدين ويتشكك فى العقيدة .

وقبل أن نناقش هذا الرأى ، يجدر بنا أن نذكر شيئاً عن آلهة الإغريق وطبيعة الديانة اليونانية. كانت آلهة الإغريق كثيرة ومتعددة تملأ السماوات والأرض ، وعالم ما تحت الأرض . كانت لهم آلهة للأفلاك والكواكب للشمس والقمر ، للبحار والأنهار ، للأمطار والرياح ، للمحبة والكراهية ، للعدالة والحكمة والجمال والفضيلة ... إلخ . كانوا يؤمنون بزيوس[١] ، وهيرا[٢] ، وديكه[٣] ، وأثينا[٤] ، وأورفيوس[٥] ... إلخ . كانت لهم آلهة للشعر والوحى . ولم يكن من الممكن أن يختص كل إله باختصاصه : فالأمطار تمطر على الأرض ، والرياح تعصف على البحار ، والجمال يؤثر على العدالة ، والكراهية تؤثر على الحكمة ... إلخ . كانت هناك قصص وأساطير بين الآلهة ، مغامرات ومشاجرات . وكان اليونانيون يعرفون جيداً أن هذه الأساطير من خلق وإبداع الشعراء ، ومع ذلك كانوا يسلمون بها ويتوجهون إليها . لذلك فالقضية الحقيقية كانت قضية الشعر والأسطورة كما تصورها شعراء اليونان . الدين اليونانى اختلط مع الأسطورة والخيال ، وكل دعوة إلى العقل لابد وأن تبدأ بنقد الأسطورة والخيال .

٢ — الفلاسفة

لم تكن السوفسطائية أول من دعت إلى نقد الأسطورة . بل منذ ظهر الفلاسفة فى أرض اليونان ، وهم يحاولون أن يجردوا الآلهة من قوتهم وسلطتهم على الطبيعة والإنسان . قال الطبيعيون الأوائل أن الكون يرجع أصله إلى عناصر طبيعية وأن الآلهة لا تسكن الأرض ولا البحار والجبال ... إلخ ، قالوا إن كل الظواهر الطبيعية من مطر وبرق ورعد وزلازل ... إلخ كلها ترجع إلى أسباب طبيعية محضة . قال أنكسمندريس وهو من الطبيعيين الأوائل : إن اللانهائى « الأبيرن » يحيط بالعالم من كل جانب ، ومعنى ذلك أن الآلهة لا مكان لها فى عالم المكان ، فوق الأرض أو تحتها أو عليها . وبلغ أكسينوفان[٦] فى نقده للأسطورة درجة عالية من السمو الفكرى ، فقال إن الإنسان قد صور الآلهة على صورته ، وجعلهم على شاكلته ، ونسب إليها من أخلاقه

---

(١) كبير الآلهة قتل أباه كرونوس . ابنه الإله ديونيسوس إله الخمر .
(٢) الأرض .
(٣) العدالة .
(٤) الحكمة .
(٥) إله الموتى .
(٦) الأب الروحى للمدرسة الإيلية التى أسسها برمنيدس .

ونزواته ، وكل ذلك لا يتناسب مع طبيعة وماهية الألوهية . هل حقاً هذه الأخلاق التى ترويها الأساطير يمكن أن تكون أخلاقاً لآلهة ؟ إنها حتى بالنسبة إلى الإنسان تكشف عن كثير من جوانب الضعف والاستهتار بالقيم . ويعتبر هذا المفكر أول من نادى بوحدة الألوهية ونفى التعدد بين الآلهة . حقاً كما يقول أرسطو ، لا نستطيع أن نحكم ما إذا كان الله فى نظره يتصف بالنهائية أو باللانهائية ؟ ما إذا كان صورة أم مادة ؟ ولكننا نستطيع أن نؤكد عند أكسينوفان أن الواحد هو الله .

أنكر الفلاسفة من قبل هذا العدد الغفير من الآلهة الذين تركوا شئونهم الخاصة ليتصارعوا ويتشاجروا فيما بينهم ؛ ومنهم من طالب بإله واحد أحد . لكن المجتمع الإغريقى كان يقبل راضياً هذا التعدد وهذه الكثرة . كان يرى فيها صورة للكثرة التى يعشقها ويحبها . كانت الكثرة تملأ حياته وتملأ روحه . فلم البحث عن الوحدة ؟ أليست بلاد اليونان صورة حية لهذه الكثرة ، والديموقراطية تمجيداً لحكم الكثرة ؟

ولم تكن أخلاق الآلهة التى نفر منها أكسينوفان ، تغضب الناس . كانت فى مستوى البشر. فإذا أراد إنسان أن يرتفع فوق مستوى البشرية والألوهية ، فله ما يريد . لكن ذلك لن يضر بالآلهة والناس .

لكن أخطر ما فرضته الديانة الأسطورية على العقلية اليونانية هو فكرة القدر وتدخل الآلهة فى شئون البشر . كان القدر معناه أن إرادة الآلهة تفرض نفسها على البشر وتشل إرادتهم . كان معناه أن الوجود الإنسانى هو وجود لا تاريخى ، لأن التاريخ تسطره إرادة الإنسان بصورة أو بأخرى. كان القدر يجعل الأمور والأحداث التى تحدث خارجة عن إرادة البشر . الآلهة كانت تكتب قصة التاريخ ، وعلى البشر تمثيلها على مسرح الحياة .

لذلك فإن كلمة بروتاغوراس عن الآلهة لم تكن جديدة فى مجال الفكر والفلسفة . ولكنها فى الحقيقة جاءت فى وقتها . من ينقذ الديموقراطية ، الناس أم الآلهة ؟ أثار بروتاغوراس بكلمته الرأى العام ، ولا شك أنه فى المجتمع الضعيف يتواكل الناس ويلقون بهمومهم ومسئولياتهم على عاتق الآلهة . فاتهم بإنكار الآلهة ومن بعده جورجياس .

تعلم الأثينيون من السوفسطائية شيئاً واحداً هو أساليب الكلام والمناقشة . وانتشرت دائرة النقاش وتوسعت . وأصبح كل شيء يناقش على الطريقة السوفسطائية ، أى بعرض الأضداد واستعراض الحجج المتناقضة . وأصبح لكل شيء ضده ، وأصبحت لكل حجة نقيضها . ما الذى يمكن إذاً أن يفرق بين رأى وآخر ؟ وهل تتساوى الآراء كما يتساوى الأفراد فى الحقوق والواجبات فى المجتمع الديموقراطى ؟ وعلى فرض أننا نبحث عن الحقيقى والصحيح ، فهل يمكن أن تكون

الآراء كلها صحيحة ويقينية ؟ هل يمكن أن يصبح الرأى ونقيضه ، كلاهما صحيحاً ويقينياً ؟

لقد جعلت السوفسطائية المجتمع اليونانى والحياة الثقافية والفكرية فى أثينا فى حالة شديدة من الشك والارتياب .

حتى قولهم إننا لا ندرى ما إذا كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة ، كان لا يعبر عن فكرة جديدة بقدر ما كان يعبر عن الشك والارتياب.

وازداد هذا الشك عنفاً مع النكسة والهزيمة . فالشك يسمح بالجهل والظلم وانتهاك الحقوق والقوانين ، وهو أبشع من الجهل والظلم نفسه .

٣ ـ سقراط

عاش سقراط [١] فى عصر الصراعات العنيفة بين الطبقات والأفراد . عاش الأثينى فى مجتمع تمزقه الكلمة وتفرقه . ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن يرسم فى صفحات قليلة صورة لهذا الفيلسوف العظيم الذى سقط شهيداً فى سبيل الكلمة . ولكن سوف أحاول أن أكشف عن بعض الجوانب الهامة لهذه الشخصية .

فى وقت الحرب الذى يصبح فيه واجب الدفاع عن الوطن هو الواجب الأول على كل مواطن، وفى الوقت الذى يجب أن يسبق فيه العمل الكلمة ، اشترك سقراط فى معركتين عسكريتين : بوتيدة (٤٣٢ ـ ٤٢٩ ق. م) ، وأمفيبوليس (٤٢٢ ق. م) [٢] ، وضرب فيهما أروع المثل فى التضحية والشجاعة . واليوم وقد خضنا المعارك وعرفنا النصر بعد الهزيمة ، وعرفنا معنى الشجاعة والتضحية بالنفس فى سبيل الوطن ، نرى لزاماً علينا أن نعطى هذه الشخصية كل قدرها من الشجاعة والوطنية . لا تذكر كتب تاريخ الفلسفة شيئاً مؤكداً عن دراساته واهتماماته العلمية فى شبابه . أكثر من ذلك ، فهو لم يترك لنا فى حياته نصاً مكتوباً يمكن أن نستند إليه فى تفسير آرائه ومواقفه . ولكن كل الكتب تذكر له شجاعته وتضحيته .

عرف سقراط الجندية ، وعرف بالتالى الحياة الحربية والأخلاق العسكرية . خاض تجربة الحرب ضد جيش أسبرطة الذى اشتهر بقوته ونظامه . وكما خاض التجربة العسكرية ، خاض أيضاً التجربة السياسية ، فعندما أصبح عضواً (بالقرعة) فى مجلس الخمسمائة أرادت الجمعية الشعبية أن تصدر حكمها بإعدام قادة الجيش الذين تسببوا فى هزيمة أثينا فى جزر « أرجنوس »

---

(١) مات سقراط وقد تجاوز السبعين من عمره فى سنة ٣٩٩ ق . م .

(٢) Potidée - Amphipolis.

أثناء الحملة على صقلية . إذ مات عدد كبير من الأثينيين ، ولم يتمكن الجيش من انتشال الجرحى من أرض المعركة وإرجاعهم إلى بلادهم وذويهم . ولكن سقراط رفض أن يوقع على هذا القرار ، وقد ندمت أثينا والديموقراطية بعد ذلك على ما فعلته ، وراجعت نفسها وطالبت بتخليد ذكرى الذين أعدمتهم .

إن التجربة وحدها هى التى علمت سقراط قبل كل شىء . علمته كيف جرّ الكلام الأثينيين إلى درجة نسيان الواقع والحقيقة . كانت أسبرطة تعيش من أجل الواقع ، وتجند نفسها لحماية الواقع ، ولذلك هزمت أثينا وانتصرت عليها . كذلك عرف كيف تخطئ الديموقراطية ، وعرف النتائج التى يمكن أن تصيب البلاد من جراء هذا الخطأ .

خاض سقراط هذه التجارب الحربية والسياسية بوصفه مثقفاً ومفكراً . ولا شك أنه درس العلوم التقليدية فى ذلك الوقت من رياضيات طبيعيات . ومهما قال المؤرخون فى عصره من أمثال أرسطو ؛ وغيرهم من المؤرخين المحدثين والمعاصرين عن اهتمام سقراط بالطبيعيات أو عدم اهتمامه بها ، فمن المؤكد أنه درسها وعرفها وألم بها . كذلك لابد وأن يكون قد درس الفلسفات السابقة وعرف مدارسها . ولم يكن ذلك بالشىء الكثير أو البعيد . لذلك فنحن حين نتكلم عن سقراط فى الفلسفة لا نتكلم عنه بوصفه معاصراً للحركة السوفسطائية فحسب ، بل وبوصفه لاحقاً على المدارس الفلسفية السابقة. ومن التجنى على سقراط أن يكون تفسيرنا له فى إطار السوفسطائية وحدها.

كان يجب على هذه الشخصية المفكرة أن تتكلم ، فالأثينيون كلهم يتكلمون بحق وبغير حق . حتى ساحات القضاء امتلأت بالشعب الذى جاء ليتكلم لا ليستمع . لكن هل من بقاء للديموقراطية مع هذا الكلام ؟ يقولون كل فرد يتكلم ليعبر عن رأيه ويدافع عن حقه ؛ وكلهم يستخدمون نفس الأساليب فى الكلام التى تعلموها عن السوفسطائيين . دفعوا الأجور وتعلموا ليشتركوا جميعاً فى الحوار السياسى . ونحن نتصور مثلاً أن القانون له رجاله المتخصصون لكن هذا التخصص الذى يبدو بديهياً ، لم يكن له وجود فى المجتمع الديموقراطى الأثينى . الحدادون ، النجارون ، المهنيون كلهم يترافعون فى ساحات القضاء ، ويشرعون القوانين . ربما كان القانون مبسطاً ، والإجراءات القانونية ميسرة فى ذلك الوقت ، فلا غضاضة فى أن يترافع كل فرد عن نفسه ، ويدافع ويطالب بحقه . لكن الخطورة كلها كانت فى أن يفسر كل فرد القانون على النحو الذى يتفق مع مصالحه الشخصية لا مع مصالح الغير . الخطورة هى فى أن يسمح المجتمع الديموقراطى لكل فرد أن يشرع بنفسه ولنفسه . خاصة وأن ظروف الحرب التى أحاطت بالمدينة قد جعلت كل فرد يبحث أولا عن مصلحته الشخصية وكانت النفعية هى السائدة فى هذا المجتمع . شجع على ذلك الصراع والهزيمة والسوفسطائية . وكان من نتيجة المجادلة فى القانون ، فى الحقوق والواجبات أن اضطربت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية فى المدينة .

الحياة الفكرية كان يسودها الشك والارتياب وتصارعت فيها الآراء المتضادة والمتناقضة . والحياة السياسية كانت تتخبط بين الديموقراطية والأرستقراطية والحياة الاجتماعية كانت تعانى من الصراع بين الطبقات .

واتجه سقراط بحاسته الدقيقة وبحكمته العميقة إلى المسائل الفكرية ، وترك الحياة السياسية والاجتماعية . إنه مفكر يريد أن يعيش بالفكر وللفكر . ولكن هذا الموقف الفكرى ذاته كان نقضاً لميثاق الديموقراطية الأثينية ، التى كانت تجعل الاشتغال بالسياسة أمراً سابقاً على كل شىء وواجباً على كل مواطن .

يذكر ثوكيديدس أن بركليس قال فى خطبة له إلى الأثينيين : نحن وحدنا الذين ننظر إلى الرجل الذى لا يشارك فى شئون السياسة على أنه رجل عديم الفائدة[1] . كانت المشاركة السياسية تأتى فى المرتبة الأولى فى المجتمع الأثينى . وكانت هذه من أصول الديموقراطية . أما من يتجنب السياسة ولا يشارك فيها ، فهو يعتبر خارجاً على أصول المجتمع ، منعزلا عنه .

كيف يترك سقراط السياسة ، هو الذى كان عضواً فى مجلس الخمسمائة (بوليه Boulé) ؟ كيف لا يؤمن بضرورة السياسة فى هذا المجتمع وفى هذا الوقت بالذات ، هو الذى خاض غمار الحرب وعرف الصراع الذى يلاحق الديموقراطية فى الخارج والداخل ؟ وهل من المعقول أن يكون إصلاح الحال فى الديموقراطية بترك السياسة والاشتغال بالحكمة والفلسفة ؟ كان المجتمع والشعب الأثينى لا يرى أن الحكمة والفلسفة من مقتضيات الحياة الديموقراطية كما أصبح يراها سقراط .

وأريد أن ألفت الأنظار إلى الموقف الغريب الذى وقفه سقراط من المجتمع الديموقراطى الأثينى . كان هذا الموقف نفسه كافياً لكى ينظر الشعب إليه على أنه الرجل الذى رفض أن يشاركه فى ديموقراطية ، لينشغل بأمور الحكمة والفلسفة . هذا الموقف وحده يلقى الكثير من الضوء على موقف الشعب من سقراط ومن الفلسفة عامة ، قبل المحاكمة وأثنائها . وكان من الخطأ كل الخطأ ، أن تفسر هذه المحاكمة على أساس الآراء الفلسفية وحدها لا على أساس المفهوم الديموقراطى للحياة السياسية فى أثينا . هكذا كانت تملى الديموقراطية إرادتها على جميع أفراد الشعب ، مثقفين وغير مثقفين ، الحكماء وغير الحكماء .

منذ بداية التفلسف ، وقبل أن يتعرف الشعب الأثينى على آراء سقراط ، وهو لا يرتاح إلى وجود الفلاسفة ولا إلى آرائهم . وقصة الخلاف بين الشعب والفلاسفة قصة طويلة . وإذا كانت الفلسفة هى نتاج الحضارة اليونانية ، فالحقيقة أن هذه الحضارة لم تتقبل وجود الفلاسفة والحكماء .

---

(١) نقلا عن كتاب فيلد : أفلاطون والمعاصرون له . (ص ٨٣)

Field : Plato and his Contemporaries. London 1967.

ولم يكن انقلاب الشعب على سقراط ومحاكمته له ، إلا نتيجة لهذا الخلاف الحاد الطويل . ولم يكن موت سقراط سوى نتيجة لا بداية لهذا الخلاف .

كم أرقنا من مداد على الورق لمعرفة الأسباب الفلسفية التى أدت إلى محاكمة سقراط . ونسينا أو تناسينا الجانب الاجتماعى والسياسى والحضارى . كانت الحضارة قائمة على المعتقدات الأسطورية والخيال الشعرى . وكانت السياسة فى النظام الديموقراطى تعطى للجميع حرية الرأى دون إعلاء لكلمة على أخرى أو لرأى على آخر إلا بالاقتناع العام . فإذا لم يقتنع الجميع ، فقد الرأى قيمته والكلمة صدقها . وكان المجتمع يعتز بمعتقداته ولا يسمح لأحد بتسفيهها .

جاء سقراط بعد الطبيعيين الأوائل، وفيثاغورث ، وهيرقليطس وبرمنيدس وديموقريطس وأنكساغوراس ... إلخ . عاش الطبيعيون الأوائل فى أيونيا ، فى مدينة مليطة ، وأسس طاليس أول مدرسة فلسفية ، أو بعبارة أصح أول مركز للدراسة والبحوث (مدرسة مليطة) .

وجدير بالذكر أن طاليس أول فيلسوف لليونان كان رجل سياسة ساهم بنصيب كبير فى توحيد المدن الأيونية فى حربها ضد فارس . ولا يعنينا نشاطه فى التجارة ، الذى أشار إليه أرسطو ، لكن يعنينا اهتمامه بالعلم والمعرفة منذ أواخر القرن السابع قبل الميلاد . ولم يكن طاليس يميل إلى الدراسة النظرية البحتة بقدر ما كان يميل إلى التطبيقات العملية التى تعود بالنفع على الناس . أوجد الخريطة البحرية التى تساعد البحارة والملاحين . كما تنبأ بكسوف الشمس فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٤ ق. م . وحين قال إن أصل الموجودات يرجع إلى مبدإ واحد هو الماء ، لم يكن فى هذا القول ما يسىء مباشرة إلى المعتقدات والمشاعر الشعبية . وظل طاليس فى نظر الشعب هو الرجل الذى أوجد الخريطة البحرية وتنبأ بكسوف الشمس .

ومع الزمن أخذت الأمور تتغير حتى وجد الفلاسفة أنه من الأفضل والأسلم أن يعيشوا بعيداً عن المدن اليونانية ، فعاشوا فى شمال فى إيطاليا[1] حيث كانت الحياة الثقافية تنعم بقدر أكبر من الحرية . ونشأت المدرسة الفيثاغورية فى أكروتون التى اشتهرت من قبل بفنون الطب ، أما مؤسسها فيثاغورس فهو يونانى الأصل والمولد . ولد فى مدينة ساموس وهاجر منها إلى إيطاليا وهو فى الأربعين من عمره . ومهما كانت تعاليم فيثاغورس الفلسفية عن الأعداد ، وأن أصل العالم عدد ، ومهما كانت المراسم شبه السحرية التى كانت تحيط بالعلم الفيثاغورى عن المثلثات والأعداد ، فإن هذه المدرسة قد اشتغلت بالسياسة لا علناً بل سراً . فكونت جمعية سياسية سرية مناهضة للديموقراطية ، وجعلت من شخصية فيثاغورث شخصية فوق طبيعية مما يتنافى تماماً مع طبيعة الحكمة والعقل . زادت على ذلك أنها تمادت فى طقوسها الدينية التى أخذتها عن النحلة

---

(١) هذه المنطقة أطلق عليها الرومان اسم اليونان الكبرى .

الأورفية والتى اختلطت بكثير من السحر والشعوذة . وكان المصير الحتمى لهذه المدرسة هو أن ثار الناس عليها ، فحاصرتها جماعة من أهل المدينة (أكروتون)[١] ، وأحرقوا بيت ميلون الذى كانت تجتمع فيه ، واحترق جميع أعضائها وأفرادها الذين كانوا موجودين فى ذلك الوقت[٢] .

وعمت الثورة على الفيثاغورية والفيثاغوريين أرجاء اليونان ، وتعقبوهم فى كل مكان . وما حدث لهؤلاء الفلاسفة والحكماء إنما ذكرته على سبيل المثال لا الحصر . ذلك لأن أنكساغوراس الذى ولد فى قلازومين وأسس مدرسته الفلسفية فى أثينا ، لم يكن أيضاً سعيد الحظ فى هذه المدينة . وعلى الرغم من صداقته لبريكليس ، إلا أنه اتهم بالإلحاد واضطر إلى الهرب إلى آسيا[٣] خوفاً على حياته .

لكن ماذا قال أنكساغوراس حتى يتهمه الشعب بالإلحاد والكفر ؟ قال إن الأشياء كلها والعناصر كلها كانت مختلطة ، ولكن الروح أو العقل (نوس) هو الذى فرقها وأخرجها من حالة السكون إلى الحركة ، فصدرت الجزيئات والبذور (الهوميومورريات) التى تختلف فى كيفياتها والتى هى أصل الأشياء كلها . وإذا كان هيرقليطس قد قال من قبل أن اللوغوس أو العقل كامن ومباطن فى الوجود ، وأنه هو أصل الحركة والتغير فى الكون ، فإن أنكساغوراس جعل الروح مفارقاً للموجودات تماماً مثل الهواء عند أنكسيمينس .

اختلف الفلاسفة فيما بينهم وكأن الحقيقة اختلطت على الحكماء . هذا يقول بالوحدة والثبات (برمنيدس) ، وذاك يقول بالصيرورة والحركة (هيرقليطس) . هذا يقول بالعناصر (أمباذقليدس) كأصل للأشياء ، وذاك يقول بالذرات (ديموقريطس) . أين الحقيقة إذاً ، وما الفرق بين الحكماء وغير الحكماء ؟

واختار سقراط لنفسه طريق الفلسفة والحكمة ، ولم يتردد فى السير فى طريق محفوف بالمخاطر والصعاب . لكنه أراد أيضاً أن يتقرب إلى الشعب وأن يعيد إليه الثقة بالفلسفة والحكمة . خرج إلى الشوارع والأسواق ، وبدأ فى الحوار والمناقشة معهم وكان الموقف صعباً للغاية ! هذا الشعب الأثينى الذى كان يكثر من الكلام ، وتعلم أن يتكلم بنفسه ، ماذا كان يريد سقراط منه ؟ الحكيم الفيلسوف الذى ترك السياسة وشئونها ماذا كان يريد بعد ذلك من الشعب ؟

عندما نتكلم عن الحوار بين المفكر والشعب ، لابد وأن نشير إلى أمرين : أولا أسلوب الحوار وثانياً موضوع الحوار .

---

(١) قاد هذه الجماعة Cylon

(٢) يذكر بعض المؤرخين أن فيثاغورث لم يكن موجوداً فى ذلك الوقت ولكنه اضطر إلى الهرب، ومات بعد هذه الحادثة بقليل حزناً على مدرسته وتلاميذه .

(٣) أقام فى مدينة لمبسيك .

اختار سقراط أسلوب الحوار المفتوح بينه وبين الشعب . لم يشأ أن ينشئ مدرسة مثل الفلاسفة الآخرين الذين قصروا تعليمهم على الخاصة دون العامة . إنما أراد أن يكون الفكر خارج الأسوار والأبواب ، يتنسمه الجميع مثل الهواء ، ويراه الجميع مثل النور . وربما اعتقد أن الفكر حين ينطلق فى ظل الحرية ، يمكن أن يأمن على نفسه من شر المكايد والأحقاد ، وأن هذه هى ديموقراطية الفكر التى تتناسب تماماً مع ديموقراطية الحكم . فإذا كان الناس يحسنون الكلام فى السياسة فلا بد وأن يحسنوا الكلام فى كل شىء .

خرج سقراط إلى الشعب يحاوره ويجادله . وقد يكون فى هذا متشبهاً بالسوفسطائيين لا بالفلاسفة . فالفيلسوف كان يعتكف عن الناس عامة ، ويفكر بين أصدقائه وتلاميذه . أما السوفسطائيون فكانوا هم الذين يخرجون إلى الناس والشعب . لكن سقراط لم يكن سوفسطائياً لسببين ، الأول : أنه لم يكن يتاجر بالكلمة ويأخذ عليها أجراً ، والثانى أنه كان ينادى بمبادئ جديدة لم تعرفها السوفسطائية من قبل .

كان المجتمع الأثينى فيه دائماً ، الذين يتعلمون والذين لا يتعلمون ، المثقفون وغير المثقفين . لكن كان سقراط يريد أن يتعلم الجميع ويتثقف الجميع . لكن ماذا كان يريد سقراط أن يتعلمه الجميع ؟ هذا هو السؤال الرئيسى الذى يمكن أن نوجهه إليه .

رأى سقراط كيف أقبل الناس على السوفسطائيين ليتعلموا منهم ما يفيدهم فى حياتهم السياسية والاجتماعية . إذاً الفائدة والمنفعة هى التى يجرى الناس وراءها . ولم يكن سقراط نفعياً بطبيعته ، وأنى له أن يكون نفعياً وهو الذى رفض الجاه والمال . ولكنه اضطر أن يقول بالمنفعة والفائدة لإقناع الشعب بآرائه وجذبه إليه .

ونحن لا نجد نصاً أو كتاباً سطره وكتبه سقراط طوال حياته . فهو لم يكتب شيئاً لأنه لم يكن يريد لكلمته أن تنام وتخمد بين السطور والأوراق إنما بلغ إيمانه بالكلمة أنه اعتقد أن الكلمة الصادقة التى يؤمن بها الشعب ، تتحول إلى عمل صالح يخلد ويبقى على مر الأيام . لم يكن سقراط يريد أن يضيف إلى التراث اليونانى المكتوب شيئاً جديداً . إنما أراد أن يضيف إلى روح الحضارة الإغريقية شيئاً جديداً . كان سقراط فيلسوف الكلمة ، لا الأوراق والكتب . فليس المهم أن يخلد اسم سقراط بكتاب أو مقال . إنما المهم أن تخلد أثينا والأثينيون .

لا أعتقد أن سقراط كان يريد أن ينقل إلى الأثينيين الأفكار والمذاهب والنظريات التى تعلمها من الفلاسفة السابقين . ولو حاول أن يفعل ذلك لما استمع إليه الشعب الأثينى لحظة واحدة . ولم يكن يريد أن يدافع أمام الجميع عن آراء مدرسة بعينها لأن الفكر الإنسانى فى نظره أكبر من المدارس كلها . كان المعلم الذى لا يعلم الناس نصوصاً محفوظة وأقوالا موروثة كما يحدث

فى المدارس . إنما كان معلماً للشعب ، يعلمه كيف يكشف عن حقيقته وجوهره . كان حقاً معلماً من طراز خاص لم يعرفه الشعب الأثينى ولا الأمة اليونانية من قبل . لذلك يجب أن نعتقد أن شخصية سقراط كانت أكبر من كل ما كتبه أفلاطون وغيره عنها .

لم يكن سقراط إذاً تلميذاً فى مدرسة علمية وفلسفية لينقل إلى الناس تعاليمها . حقاً لقد درس مع « أرخيلاوس » تلميذ أنكساغوراس ، لكنه منذ بدأ يفكر بذاته أصبح أستاذاً ومعلماً .

لكن قبل أن نتكلم عن فلسفة سقراط ومنهجه ، يحق لنا أن نسأل هذا السؤال : هل حقاً التف الشعب حول سقراط ؟ هل حقاً أراد الشعب الأثينى أن يتعلم ويتثقف ؟ يبدو أن الذين أحاطوا بسقراط كانوا قلة من المثقفين المتفتحين . ويتضح لنا ذلك من محاورات أفلاطون نفسها ، فى كل من القبيادس ، خرميدس ، أكريتون ، لاخيس ، أوطيفرون ، مينون ، أقراطيلس ... إلخ . كلهم من الشخصيات البارزة والمعروفة فى المجتمع الأثينى . وكان نفوذه على المثقفين أقوى من غيرهم . يحكى أن أريستبس[1] القيروانى كان من أغنياء مدينته ، فقابل يوماً صديقاً لسقراط فسأله كيف استطاع هذا الأخير أن يكون له تأثير قوى على الشباب . فأخبره شيئاً من تعاليمه . فترك أرستبس ما له وأهله وذهب إلى أثينا ليتعلم من المعلم أصول الحكمة والفلسفة . أما أكسينوفون الذى كتب عن سقراط فى مذكراته Mémorabilia ، فكان يسير يوماً فى رواق ضيق لشراء بعض الحاجيات فقابله سقراط وسأله : هل تعلم أين يمكن أن يقتنى الناس النبل والفضيلة ؟ فلم يحر جواباً . فقال له سقراط : اتبعنى وتعلم ذلك . ومنذ هذه اللحظة أصبح أكسينوفون تلميذاً مخلصاً لسقراط . وفيدون كان فى الأصل من مدينة « إيليس » ، أسره الأثينيون أثناء الحرب ، وبيع فى سوق الرقيق . فلما وجد سقراط استعداده للتفكير والتفلسف ، أصبح تلميذاً له . أما أفلاطون فكان شاباً من أسرة نبيلة يهوى كتابة المسرحيات الشعرية ، فلما قابل سقراط أحرق مسرحياته واهتم بالحكمة والفلسفة .

كل هذا دليل على أن المثقفين الذين كانوا يبحثون عن العلم والمعرفة ، هم الذين تبعوا سقراط وأصبحوا تلاميذ له . أما الشعب فظل على حاله يقف موقف المتفرج الذى يتعجب من أمر هؤلاء جميعاً . ولا أعتقد أن الشعب الأثينى مهما قيل عن درجة ثقافته العامة كان يفهم الفلسفة ويقبل عليها . كان من الممكن أن يحب الشعر والشعراء ، شأنه فى ذلك شأن كل الشعوب . كان من الممكن أن يقبل وجود العلماء فى مجتمعه ، لأنه يعرف أن للعلم فوائد عملية كثيرة . أما الفلاسفة فكان الشعب يخشاهم ، ولا يعرف عم يتكلمون وكيف يتكلمون . وكان الحوار السقراطى — كما ينقله أفلاطون — عبارة عن حوار بين الآراء المختلفة . كل واحد من المتحاورين يقدم رأيه ويفسره بقدر

---

(١) Aristippe الذى أسس مدرسة سقراطية فى قيروان .

الإمكان . وسقراط يدير الحوار ولا يفرض رأياً معيناً . وكان يردد أنه مثل سائر الناس يبحث عن الحقيقة ولا يمتلكها .

والحق أن برمنيدس[١] هو الذى أوجد التفرقة بين الرأى والحقيقة . وهو الذى ذكر فى قصيدته المشهورة أن الشاعر ركب يوماً عربة تجرها بنات الشمس ، ووصل إلى حيث يلتقى النهار بالليل ؛ وطرق الباب الذى تحرسه إلهة العدالة ديكة ، فأدخلته وقادته إلى حيث تجلس إلهة الحكمة. فمثل بين يديها وقالت له : يجب أيها الشاعر أن تتعلم معرفة كل شىء ، قلب الحقيقة وآراء البشر الفانين . ويفهم من ذلك ومن فلسفة برمينيدس كلها ، أن آراء البشر لا تحمل فى ذاتها الحقيقة واليقين . ولكن لابد من معرفتها لمعرفة الحقيقة . ولعل السؤال الذى يطرح نفسه بنفسه هو : ما الحقيقة وأين هى ؟ كانت الحقيقة عند برمنيدس ملكاً للآلهة ، مصدرها إلهى لا إنسانى . وكان من حق الشعراء أن يتقربوا إلى الآلهة لتوحى بهم إلى الحقيقة . كان برمنيدس شاعراً كتب قصيدته بأسلوب شعرى جميل ظناً منه أن الكلمة التى تنقل الحقيقة عن الآلهة يجب أن تكون شعراً لا نثراً[٢] .

وهذا سقراط يبحث عن الحقيقة بعيداً عن الآلهة ، ويتكلم عنها بأسلوب العامة لا بأسلوب الأشعار الذهبية التى كان يتكلم به برمنيدس . كان يسأل « الناس » عن الحقيقة ، وهذا السؤال كان يثير دهشتهم من سقراط نفسه . كانوا يتعجبون من أمره وتكاد عقولهم لا تصدق أن الحقيقة أصبحت اليوم عند البشر .

كان سقراط لا يسأل الناس عن حقيقة الآلهة ، فهذه مسألة لا يعرفها غير إله مثلهم . ولكنه كان يسألهم عن حقيقتهم هم أنفسهم . وعندما اتخذ لحكمته شعار معبد دلف : إعرف نفسك بنفسك ، كان يعتقد أن الآلهة هى التى تدعو الإنسان إلى هذه المعرفة .

ماذا يريد سقراط أن نعرفه ؟ يريد أن يعرف الناس حقيقة النفس البشرية ، طبيعة الإنسان ، فطرته . كان يبحث عن « ماهية » الإنسان . ولاشك أن الفضائل الإنسانية قد احتلت مكان الصدارة فى بحث سقراط وهو يعتبر بحق مؤسس علم الأخلاق . إذ كانت الأخلاق من قبله مجرد نصائح طيبة (eubolia) تؤدى إلى السعادة والنجاح فى الحياة . أما هو فكان يبحث عن تأسيس لهذا العلم على معرفة الطبيعة الإنسانية .

كان الأثينيون فى ذلك الوقت يبحثون عن اللذة والمنفعة والمصلحة الشخصية ، وشجع على على ذلك التعاليم السوفسطائية . فأراد سقراط أن يعرفوا حقيقة الفضيلة ليعملوا بها . الفضيلة علم والعلم فضيلة . هذه هى كلمته التى اشتهر بها والتى تعنى أنه إذا عرف الناس الفضيلة والفضائل

---

(١) مؤسس المدرسة الإيلية فى أواخر القرن السادس ق . م .

(٢) مثل أشعار هوميروس عن الآلهة .

معرفة حقيقية صحيحة ، لأصبحت أعمالهم وأفعالهم طيبة خيرة .

لكن هل كان من الممكن تعليم الفضيلة عن طريق الحوار ؟ الشباب يتعلم بالقدوة الحسنة والنصائح الطيبة ، بالوعظ والإرشاد . أما أن يتعلم بالسؤال والحوار ، فهذا حقاً أمر جديد . من قال إن مجرد السؤال وا لاستفهام عن حقيقة الفضائل يصلح الشباب ؟ لذلك ظن الأثينيون أن سقراط كان لا يبغى إصلاح الشباب ، بقدر ما يعمل على إفساده . كانوا عندما يستمعون إليه لا يجدون إجابة صريحة وتعريفاً عاماً للفضيلة ، إنما يجدون تفنيداً ونقداً وتسفيهاً للآراء التى كانت تردد على لسان آبائهم وأجدادهم .

سقراط : هيا يا لاخيس ، حاول أن تجيب عن سؤالى : ما هى الشجاعة ؟

لاخيس : بحق زيوس يا سقراط ليس من الصعب الإجابة عنه . عندما تقبل فى الحرب أن نبقى فى الصف وندفع العدو أمامنا بدلا من الفرار أمامه، اعلم أن الإنسان فى هذه الحالة لا تنقصه الشجاعة .

سقراط : حسناً ما تقول يا لاخيس. لكنى قد أكون السبب فى أن إجابتك لا ترتسم مع ما فى ذهنى ، لأنى لم أكن واضحاً عندما وضعت لك هذا السؤال .

لاخيس : ماذا تعنى بذلك يا سقراط ؟

سقراط : سوف أشرح لك ذلك بشرط أن تكون قادراً على فهمه . أفتكر أن الإنسان الشجاع الذى تتكلم عنه هو الذى يبقى فى الصف محارباً الأعداء .

لاخيس : هذا فى القليل ما أعلنه .

سقراط : وأنا أيضاً . لكن ما قولك هذه المرة فى الذى يفر ولا يبقى فى الصف ويحارب الأعداء أثناء فراره ؟

لاخيس : هل يكون شجاعاً وهو يفر أمام الأعداء ؟

سقراط : هذا ما قاله هوميروس عندما امتدح خيول إينه Enée لأنها كانت تعرف الكر والفر بسرعة شديدة ....

لاخيس : كان محقاً يا سقراط لأنه يتكلم عن الخيول التى تجر العربات ....

وقص سقراط على أسماع لاخيس قصة اليونانيين الذين حاربوا الفرس بعد أن أوقعوا فى وهمهم أنهم يفرون من أمامهم ، واستطاعوا بذلك أن ينتصروا عليهم فى المعركة . وضح سقراط فى حواره أن تعريف الشجاعة لا يصح أن ينطبق فقط على المشاة فى الحرب بل أيضاً على سائر الفرق الحربية من الفرسان وغيرهم . كذلك فإن الشجاعة أيضاً هى شجاعة الذين يواجهون المخاطر فى

البحر ، والذين يتحملون آلام المرض وشدائد الفقر ومفاسد الحياة العامة . إنها أيضاً شجاعة الذين يحاربون أهواءهم ولذاتهم ، سواء بقوا فى مكانهم أم فروا منه .

وهكذا ينتقل سقراط فى حواره من مجال الآراء إلى مجال النفس والطبيعة الإنسانية . ونفهم بعد ذلك أن الشجاعة هى فى قوة الطبع ، وصلابة النفس . يعود فيسأل لاخيس : أليست الشجاعة من بين الأشياء الجميلة تماماً ؟ فيجيبه : يقينى إنها كذلك . ولكنه يتمادى فى حواره ويبين له أن قوة الطبع والنفس قد ترتبط أحياناً بالتهور فتصبح الشجاعة شيئاً ضاراً وعندئذ تفقد جمالها . ثم يحاول سقراط أن يعرف متى تكون الشجاعة متأنية لا متهورة ، ويختلط الأمر عليه ، وينتهى بتفكيره إلى أن قوة النفس المتهورة هى التى نطلق عادة عليها اسم الشجاعة ، وبذلك لا تصبح الشجاعة من بين الأشياء الجميلة أو حتى المشرقة .

ويعترف لاخيس بأنه أخفق فى الرد على سقراط الذى يعطى بعد ذلك الكلمة لنيسياس (أحد المتحاورين) فيخبره أن الشجاع يجب أن يتحلى بالمعرفة . فيسأله سقراط أية معرفة هذه وما موضوعها ؟ فيجيبه : إنها معرفة الأشياء التى تستحق إما أن نخشاها أو نثق فيها ، سواء فى وقت الحرب ، أو فى سائر الأوقات الأخرى بلا استثناء .

ويعترض لاخيس على هذا الكلام ، فالشجاعة فى نظره على طرفى نقيض مع المعرفة ... وهل يمكن أن يكون العارف شجاعاً ؟ إن نيسياس إذاً يتكلم كلاماً فارغاً من كل معنى .

ولا يسلم سقراط برأى لاخيس فيقول له : إن نيسياس يعلم جيداً قيمة ما يقول ، وهو لا يتكلم من أجل لذة الكلام فقط ... وإن الحيوانات لا يمكن أن تتصف بالشجاعة ، حتى وإن اتفق الناس على أن الحيوانات المفترسة هى حيوانات عندها شجاعة . إذ لا يمكن أن يكون لها علم يفوق علم الإنسان .

والشجاعة يجب أن تختلف عن الاستبداد والعناد فى الحكم . وهذا الأمر ربما يختلط فى أذهان الحشود والجموع . ويؤكد سقراط أن الرجل الذى تكون فى يده الأمور الكبرى ، يجب أن يكون له نصيب موفور من الحكمة العالية .

ويزعم سقراط أن إجابة نيسياس إنما كانت عن ثلث مفهوم الشجاعة ، بينما الأسئلة كانت تدور حول الطبيعة الكاملة للشجاعة . وأن الشجاعة ليست فقط معرفة الأشياء التى تستحق الخشية منها أو الثقة فيها ، ولكنها معرفة جميع الخيرات وجميع الشرور ، فى كل وقت من الزمان .

فهل يوجد مثل هذا الرجل الذى يمكن أن يتحلى بالفضائل كلها مثل الاعتدال والعدالة والتقوى ؟ أليس هذا من شيم الآلهة وحدهم ؟ وينتهى سقراط بقوله : النتيجة إذاً يا نيسياس أننا لم نكتشف بعد طبيعة الفضيلة . فيجيبه : بالبداهة لا .

هذا دليل على أن الحوار السقراطى كان لا ينتهى بنتيجة ومعرفة إيجابية ، بل بنتيجة ومعرفة

سلبية ، فهل فى هذه السلبية ما يمكن أن يصلح الناس والشباب ؟

من الخطأ أن نظن أن سقراط هو المثل الأعلى الذى يجب أن يحتذى به المفكرون فى مواجهة الناس والشعب فى كل عصر من العصور . فالشعب لا يقبل ولا يرضى بهذه السلبية الفكرية . ولاشك أن موقف سقراط كان نتيجة للظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التى كانت تمر بها بلاد اليونان بعامة ، وأثينا بخاصة فى هذه الأوقات . ولما كانت هذه الظروف تتغير وتتبدل من عصر إلى آخر ، ومن بلد إلى آخر ، فلا أعتقد أن أحداً يمكن له أن يدعى فى أى وقت أنه سقراط آخر جاء ليعلم بالسلبيات الفكرية لا بالإيجابيات .

أما اهتمام سقراط بالطبيعة الإنسانية وبسبر أغوار النفس البشرية ، فهو فى نظرى يرجع إلى أسباب عديدة. أول هذه الأسباب : يرجع إلى عناية العلماء والمفكرين اليونانيين بدراسة الأجناس البشرية فى القرن الخامس قبل الميلاد . يذكر جيجون فى كتابه « المشاكل الكبرى فى الفلسفة القديمة »[١] ، أن القرن الخامس ق. م. قد شهد مولد علم الأجناس فى بلاد اليونان . فكتبوا عن شعوب مصر ، وآسيا الصغرى والعراق ... إلخ . وعرف الناس بطريقة علمية أن الأشياء التى تكون ممنوعة عند اليونانيين ، تكون مناسبة ومقبولة عند غيرهم ، والعكس صحيح ، واستنتج اليونانيون من ذلك أن اختلاف العادات والتقاليد عند الشعوب إنما يرجع إلى اختلاف وتنوع الحياة الإنسانية . ظهرت مشكلة الأخلاق الحقيقية : هل يمكن أن توجد أخلاق مطلقة ، أم أن الأخلاق دائماً نسبية ؟

والسبب الثانى الذى دفع المفكرين والمثقفين إلى العناية بدراسة الطبيعة الإنسانية هو انفصال العلوم عن الفلسفة . فانفصلت العلوم الرياضية ، وتخصص فيها المتخصصون[٢] ، واستقل علم الفلك[٣] ، وتأسس علم الطب فى مدينة قوة[٤] . وأصبح التاريخ علماً مع هيرودوت وثوكيديدس تلميذ السوفسطائيين . وهذا التخصص قد جعل الفلاسفة والحكماء يبحثون عن مجال آخر للبحث وللدراسة ، فاهتموا بالإنسان وبالطبيعة الإنسانية .

والسبب الثالث والأخير : هو وجود السوفسطائيين وعنايتهم بالمسائل السياسية والأخلاقية التى تهم الفرد . وكان هدف السوفسطائية هو تعليم الفرد الوسائل التى تحقق له السعادة والجاه فى مواجهة الدولة والمجتمع .

---

(١) Gigon (Olof) : Les grands Problémes de la Philosophie antique. Paris, Payot 1961, p.38.

(٢) Oenopide et Hippocrate de Chio

(٣) Meton

(٤) Hippocrate de Cos.

كانت النزعة الإنسانية هى السائدة فى مجال الفكر والفلسفة فى القرن الخامس ق. م. وعندما اهتم سقراط والسوفسطائيون من قبل بمعرفة الإنسان وتوجيه الإنسان . كان ذلك نتيجة للظروف العلمية والاجتماعية والسياسية التى كانت سائدة فى ذلك العصر . فلم يخرج السوفسطائيون عن عصرهم ، ولا سقراط ، لكنهما اختلفا فى تعريف ومفهوم الإنسان . كان الإنسان فى نظر السوفسطائيين هو الفرد الذى تغلب مصالحه على مصالح الدولة والمجموع . أما سقراط فكان يبحث عن مفهوم جديد للإنسان .

الفصل الثالث

مأساة الحكيم

هل يمكن أن يكون البحث عن مفهوم جديد للإنسان هو الذى أدى إلى مأساة سقراط ؟ هل يمكن أن يكون رفض الشعب لكلمة سقراط وحكمته عنيفاً إلى الحد الذى تنتهى معه حياة الفيلسوف الحكيم ؟ لا شك أن العنف الذى كان سائداً فى المجتمع اليونانى والأثينى فى هذا العصر كان من أقوى الأسباب . وما كان يمكن أن تنتهى مأساة سقراط إلا فى مجتمع يسوده العنف بعد الحروب الطاحنة التى استمرت طويلاً بين اليونان وفارس، بين أثينا وإسبرطه. كان المجتمع اليونانى قبل الحرب وكما يقول جورج سوريل فى كتابه «أفكار عن العنف »[1] مجتمعاً يغلب عليه التفاؤل لا التشاؤم . كان يعيش فى ظروف اقتصادية طيبة ، وكان جانب كبير من أفراد الشعب من التجار الأغنياء ، ورأى اليونانيون العالم فى صورة متجر كبير تملؤه الأشياء البديعة الجميلة . فلما نشبت الحروب انتشر العنف والصراع بين الأفراد والطبقات. وكان الصراع السياسى أقوى هذه الصراعات كلها وأقوى من كل صراع اقتصادى نشهده اليوم فى المجتمعات الحديثة .

قال أرسطو فى كتاب السياسة[2] ، إنه فى النظم الديموقراطية ، التى يضع فيها الشعب القانون ، يحاول أصدقاء الشعب بحملاتهم المستمرة ضد الأغنياء ، أن يقسموا المدينة إلى فريقين .... ويبدو أن الفقراء فى أثينا كانوا هم الذين يسيئون معاملة الأغنياء ، فكانوا يختلقون المنازعات والقضايا للاستيلاء على أموالهم وثرواتهم . وكان الشعب فى النظام الديموقراطى يثقل على الأغنياء بكافة الأعباء الاقتصادية ، الأمر الذى شجع على العداوة والإساءة بينهم وبين الفقراء . حتى إذا ما تغيرت الأوضاع السياسية ، وجاء حكم الأقلية الأرستقراطية ، وأخذ الأغنياء والنبلاء مكانتهم ، حاولوا بالعنف أن يحكموا الشعب ويتحكموا فيه . كان حكم الثلاثين حكماً طاغياً مستبداً ، وبعد زواله كان له دائماً أنصار وأتباع . فى هذا العصر وقعت مأساة سقراط ، وكانت مأساة إغريقية حقاً ، سيرتها الأقدار ، ووقف الشعب منها موقف المتفرج . وكان الممثلون هم مليتوس الشاعر ، وأنيتوس رجل السياسة ، وليقون الخطيب . وكان البطل هو سقراط .

أما الأقدار فقد شاءت أن يجيء سقراط بعد تاريخ مرير للفلسفة والفلاسفة . جاء ليحمل

---

(١) Georges Sorel : Réfléxions sur la violence Paris 1936, 8 Ed. p. 12.

(٢) نفس المرجع ص ٧٣

أخطاء الماضى وليكفر عنها، حتى وإن كان هو لم يقترف الإثم ولا الجرم . ومات سقراط فى سبيل قضيتين لا قضية واحدة : قضية سياسية وقضية فكرية فلسفية .

لكن من هو سقراط ؟

كلنا نعرف أن أباه كان[1] يدعى سوفرونسك، وربما كان يعمل نحاتاً، وأمه تدعى فيناريت وكانت قابلة. درس الفلسفة مع أرخيلاوس تلميذ أنكساغوراس . خدم فى الجيش الأثينى واشترك فى الحروب ، وأصبح يوماً عضواً فى مجلس الخمسمائة، ولكنه سئم السياسة وتركها، واتجه إلى تعليم الشعب دون أن يتقاضى أية مكافأة مادية على ذلك . هذا هو سقراط كما يذكره التاريخ لنا. ولكننا نعلم من محاورات أفلاطون، أنه الحكيم الذى ذاعت شهرته فى القرن الخامس ق. م. وتوجه أحد أصدقائه وهو خيروفون ، إلى عرافة معبد دلف ليسألها، هل هناك من هو أحكم من سقراط؟ فأجابته بالنفى. ووجد سقراط فى هذه النبوءة دعوة من الآلهة (الإله أبولون) إلى الاشتغال بأمور الحكمة والفلسفة ، واعتقد أنه صاحب رسالة ، ولا أعتقد أن هذه النبوءة هى وحدها التى شجعت سقراط على الاشتغال بالحكمة والفلسفة ، ولكنها أعطت لدعوته طابعاً سماوياً . واختار لحكمته شعار معبد دلف : اعرف نفسك بنفسك .

والحق أن الصورة التى ينقلها لنا أفلاطون عن أستاذه سقراط يجب أن تكون فى نظرنا صورة نسبية حتى وإن كانت صادقة . فأفلاطون كان يكتب عنه بعد الاتهام وبعد الموت ، وكان أقل ما ينبغى نحو هذه الذكرى الخالدة ، أن يرد عنه الاتهام والافتراء . يريد أفلاطون أن يقول : إن أقوال سقراط كانت أكبر من أن يحكم عليها البشر ، لأنها كانت توحى إليه من الآلهة[2] ، وأن من يتلقى الوحى من الآلهة لا يمكن أن ينكرها أو أن يكفر بها .

وكان منهج سقراط فى البحث يعتمد على توليد الآراء والأفكار من ذهن الآخرين (Maieutique) ولكنه كما يعترف فى نهاية محاورة تيتاتوس Theététe ، كان يجد الأذهان والعقول فارغة قد أصابها العقم . وكما أخفق فى الوصول إلى الحقيقة عند الآخرين ، أخفق أيضاً فى الوصول إليها فى نفسه . حاول أن يجد عنده علماً للفضيلة والأخلاق ، ولكنه لم ينته إلى تعريف واحد شامل لكلمتى الحقيقة والفضيلة .

---

(١) Mélètos, Anytos, Lycon.

(٢) كان سقراط يقول إنه يستمع إلى صوت الوحى أو الديمون daimon . وهذه الكلمة كانت تشير عند اليونانيين إلى الآلهة ثم تطور مفهومها ، فأصبح يشير إلى كائنات فوق بشرية لا هى من الآلهة ، ولا هى من أبطال البشر . وكان سقراط يعتقد أن الديمون هم أبناء الآلة .

ويذكر جيجون أن كلمة السعادة eudaimonia مشتقة من daimon . وبذلك يكون الوحى الذى يجلب للإنسان السعادة . (المشاكل الكبرى . . . ص ٢٦٧)

ويذكر أرستوكسين الطارنتى أن أباه الذى عرف سقراط جيداً كان يقول عنه إنه كان سيئاً، عنيف الطبع ، أحمق لا هو بالمثقف ولا هو بالعالم[١] .

والحق أنه ليس بالبعيد أن سقراط كان يبدو فى نظر بعض الأثينيين قليل الثقافة والعلم . حتى محاورات أفلاطون لا تكشف لنا عن شخصية واسعة الثقافة، راسخة العلم . أين هو من هوميروس؟ أين هو من طاليس ومن علماء الفلك والهندسة والطب ؟ لم يكن العصر الذى عاش فيه سقراط هو عصر الثقافة العالية والابتكارات العلمية العظيمة ، كان عصر الصراعات والحروب ، عصر السياسة والنضال السياسى .

أما أرسطوفان ، شاعر الملهاة اليونانى والذى كتب « السحب » و « العصافير » و «الضفادع» فقد صور سقراط فى صورة الرجل الذى يعيش مع الخيال ، هناك فى السحب . ويذكر عنه أنه كان صاحب مدرسة ومصنع للفكر Pensoir ، يعيش فيه التلاميذ حياة زهد وتقشف ، ويتعلمون فيه الهندسة والطبيعة وعلم الفلك والجغرافيا ... إلخ . كما يذكر أنه كان ملماً بعلم الخطابة شأنه فى ذلك شأن السوفسطائيين . وقد توقع أرسطوفان فى رواياته نهاية أليمة له ولمدرسته[٢] .

ومهما كان أرسطوفان مبالغاً فى تصويره لسقراط ، فلا شك أنه كان فى نظر كثير من الأثينيين يبحث عن شىء بعيد لا مكان له على الأرض ، بل فى السماء . كان سقراط يتكلم بلغة الفلسفة ، إلى غير الفلاسفة ، فلم يكن كلامه مفهوماً ولا واضحاً . وأن يسخر منه شاعر الملهاة أرسطوفان ، فهذا يبدو أمراً طبيعياً . أما أكسينوفون فلم يذكر لنا غير بعض معلومات تاريخية عن سقراط . امتدح شجاعته فى الحرب ، وحبه للعلم والمعرفة . ولكن كلام أكسينوفون القليل عن سقراط ، برغم معرفته الشديدة به ، ورغبته فى عدم الإفصاح عن الحقائق ، يدل على أن هناك شكوكاً سياسية كانت تحوم حول سقراط . فمن الواضح أن الأغنياء من أمثال أفلاطون وأقربائه ألقبيادس. وخرميدس كانوا يحيطون بسقراط . من كان ينفق على سقراط وأبنائه وهو يتجول ليل نهار فى أثينا ؟ لا شك أنهم الأغنياء .

هذا هو سقراط الذى سار وراءه الشباب والشيوخ يتكلمون ويتناقشون ويتحاورون . وكان موقفه اختباراً دقيقاً للحرية الديموقراطية فى المجتمع الأثينى . كان المجتمع مثقلاً بالقضايا والمشاكل بالصراعات والنزاعات . ومما أثقل العبء عليه كلام السوفسطائيين وكلام سقراط . وهل يمكن أن يحل الكلام وحده كل هذه القضايا وكل هذه المشاكل ؟

---

(١) Aristoxène de Tarente كان تلميذاً لأرسطو وعرف آراء الفيثاغوريين ـ واشتهر بحبه للموسيقى .

(٢) توقع حرقه وحرق مدرسته وتلاميذه ، تماماً كما حدث لفيثاغورس ومدرسته .

كان المسرح السياسي والاجتماعي معداً لهذه المأساة ، وكان المتفرجون يقفون في انتظار نهايتها . وتقدم مليتوس الشاعر بعريضة شكوى ضد سقراط إلى المجلس الشعبي ، ومجلس الخمسمائة ووقع على هذه الشكوى أنيتوس رجل السياسة ، وليقون الخطيب . وكانت التهمة الموجهة إلى سقراط هي أنه كان ينكر الآلهة ، ويفسد أخلاق الشباب . ولا غرابة في أن يتقدم أحد الشعراء بالشكوى ضد سقراط . فهو يدعى وحى الشعراء وليس بواحد منهم . ولا عجب أيضاً من أن يتقدم أحد رجال السياسة ليوقع على الشكوى . فسقراط هو رجل السياسة الذى تركها وترك شئونها لينشغل بالحكمة والفلسفة .

أما ليقون فأراد أن يعرف هل هذا الرجل الذى يتكلم أمام الناس ، عالم بأصول الخطابة والبلاغة ؟ وإذا كان لا يعلم الناس أصول اللغة والكلام ، فماذا يعلمهم إذاً ؟

إن محاكمة سقراط فى هذا العصر ، تؤكد لنا مرة أخرى أن هذا العصر لم يكن عصر تنوير وثورة فكرية كما يحلو للبعض أن يردده . إنها فى الحقيقة تعبر عن أزمة الديموقراطية الأثينية ، وعن أزمة الحضارة اليونانية نفسها . كانت هذه الحضارة تعطى المفكرين والفلاسفة ، ولكنها فى الوقت ذاته ، كانت تعمل على اضطهادهم وطردهم ، وقتلهم . وكأنهم كانوا نبتاً غير شرعى لها .

هل كان سقراط يستطيع أن يدافع عن نفسه ؟ قلت إن كل شىء كان معداً للمأساة . لقد سبقه تاريخ طويل لكفر الفلاسفة وإلحادهم . كما أنه يقف اليوم على مسرح العنف والحقد والكراهية . وكان موقف سقراط من المتهمين والقضاة ساخراً أكثر من أقواله .

لماذا لم يتفوق بوحيه على الشعراء والأدباء ؟

لماذا لم يأسر الحاضرين بخطابته وبلاغته ؟

لماذا لم يؤكد للديموقراطيين أنه معهم وليس عليهم ؟

كان دفاع سقراط عن نفسه دفاعاً ضعيفاً . كل ما قاله أنه يتلقى الوحى من الآلهة . لكن ما الدليل على حكمته ، وعلى علمه ومعرفته ؟ كل أمر فى هذا العصر كان يدعو إلى الشك . ومهما قال سقراط عن نفسه ، فإن كلامه كان يثير الشك أيضاً .

ما من أحد يعتقد أن مليتوس وصديقه كانوا يرغبون فى موت سقراط . فكم أنكر الفلاسفة من قبل وجود الآلهة عند اليونان ! ولا أعتقد أنه قد أضاع من وقت الشباب أكثر مما أضاعه السوفسطائيون . وما كان سقراط الحكيم يستحق الموت . لكن سخرية سقراط من السياسيين والشعراء والخطباء ، هى التى عجلت بهذه النهاية . كان سقراط لا عمل له إلا الكلام ، فهل يحق له بعد ذلك أن يسخر من رجال السياسة والأدب ؟

لقد تقبل سقراط الحكم عليه بشجاعة فائقة ، هى شجاعة الأبطال . وعندما ذهب إليه

صديقه وتلميذه أكريتون ليخرجه من السجن ، وكانت الفرصة سانحة تماماً ، رفض سقراط بكل إباء .

سقراط : ماذا جئت تفعل هنا (فى السجن) فى الصباح الباكر .

أكريتون : جئت أحمل إليك نبأ أليماً ومضنياً ، لا بالنسبة لك وحدك بل بالنسبة لى ولكل أصدقائك الأوفياء .

سقراط : أى نبأ هذا ؟ هل وصلت السفينة من ديلوس ، ليتحدد موعد مرتى بقدومها ؟

أكريتون : كلا لم تصل بعد ، ولكنها سوف تصل غداً .

ويتابع أكريتون الحزين كلامه مع سقراط . فيقول له إنه بموته سوف يفقد صديقاً عزيزاً لن يصادف مثله أبداً . ولكن كيف يمكن له أن يواجه الناس الذين سيقولون إنه قد ضن بماله على صديقه فلم يخرجه من السجن ، ولم يساعده على الهرب . كان الهروب من السجن ميسراً فى حالة وجود المال اللازم ، وكان أكريتون على استعداد لأن يفتدى سقراط بماله كله .

فيرفض سقراط لسببين : الأول أنه بذلك إنما يعطى فرصة للأثينيين لكى يظنوا أنه كان يتكلم لمجرد لذة الكلام ، وأنه قضى حياته فى التسلية باللغو الفارغ . والسبب الثانى أنه لن يرد على الظلم بالظلم .

سقراط : تصور يا أكريتون أننا فى اللحظة التى نستعد فيها للهرب ،نرى أمامنا القوانين وجمهورية أثينا تسألنا : ماذا يدور برأسك يا سقراط ؟ هل تريد أن تهدم القوانين والدولة بأكملها ؟ هل هذا ولاؤك للدولة وللعدالة ؟ وماذا تلوم علينا ؟ لقد ولدت فى هذه الدولة ، وتربيت فيها ، فلماذا تغدر اليوم بالقوانين والوطن ؟ لقد أعطتك المدينة الحرية ، فهل تذهب اليوم إلى مدينة أخرى لا تعطى الحرية للمواطنين ؟ لقد اقترح عليك القضاة أن تغادر الوطن إلى المنفى ، ولكنك فضلت الموت هنا على الحياة هناك . إن حبك لمدينتك يفرض عليك احترام قوانينها ،لأن المدينة هى هذه القوانين .

هل تريد أن تذهب إلى طيبة أو ميغار ؟ سوف ينظرون إليك هناك على أنك مفسد للقوانين وللشباب . وهل بعد ذلك تطيب الحياة ؟

هذا هو الموقف التاريخى الذى عاشه سقراط . وحتى لا يتجدد التاريخ ، أو يعيد نفسه ، وحتى لايموت سقراط مرة أخرى ، أراد أفلاطون أن يوقف سير التاريخ ، وأن يضع أصول المجتمع والمدينة التى تقف على هامش التاريخ ، بل وخارج التاريخ .

الفصل الرابع

الدولة ـ المدينة

أين كان أفلاطون يوم محاكمة سقراط ؟ أين كان ساعة موت الحكيم ؟ يذكر فيدون[1] أن ساعة موت سقراط حضر بعض المواطنين[2] ، وبعض الغرباء من طيبة (سيمياس وكيبيس) ومن ميغارا (إقليدس وتربسيون) واعتقد أن أفلاطون كان مريضاً . هذه العبارة البسيطة التى يذكرها أفلاطون عن نفسه على لسان فيدون لا تكفى فى الحقيقة لتبرير عدم وجوده بجانب أستاذه وصديقه فى مثل هذه الأيام والساعات . ولا أعتقد أن أحداً كان يستطيع أن يبرر هذا الموقف أكثر من أفلاطون نفسه. ولكنه لم يفعل متعمداً أو مجبراً . وإذا كان الأستاذ روبان[3] يقول فى شرحه وتعليقه على كلام فيدون ، إنه لا توجد أى أسباب وجيهة تجعلنا نعتقد أن أفلاطون قد تغيب بعلة أخرى ، فمن حقنا أن نحاول أن نبحث عن الأسباب الحقيقية التى جعلت أفلاطون بعيداً عن سقراط فى مثل هذه الأوقات الحرجة والعصيبة . كان من الممكن ، بل ومن الواجب أن يتحامل على نفسه وعلى مرضه لكى يقف بجانبه . ولا أعتقد أن رقة مشاعر أفلاطون كانت تحول بينه وبين رؤية سقراط ، والاستماع إلى آخر حديث له . ولقد حضرت أكسنتيت زوجة سقراط وطفلها ؛ بكت وولولت ولكنها على الأقل حضرت .

وما من شك فى أن المبرر الذى حجب أفلاطون عن سقراط كان أكبر وأقوى من المرض وشدته ، ومن المشاعر ورقتها . هذا السبب فى رأيى ، سبب سياسى ، جعل سقراط قبل أفلاطون يرغب فى عدم حضوره وظهوره على مسرح المحاكمة حرصاً على سلامة نفسه وحياته . كانت الشبهات السياسية فى محاكمة سقراط واضحة إلى الحد الذى كان يمكن أن تجر وراءه ، غيره من الضحايا وبخاصة أفلاطون . والخير كل الخير فى أن سقراط لم يتكلم فى دفاعه عن السياسة ، ووجه كلامه نحو الفلسفة والحكمة ودورها فى إرشاد الناس وتعليم الشباب ، وأنه فى كل هذا إنما كان يتلقى وحياً من الآلهة .

---

(١) فى محاورة فيدون التى تحمل نفس اسمه .

(٢) عد ستة رجال من أثينا ومن أشهرهم أبو للودوروس وأنتستينيز .

(٣) **Platon : Oeuvres complètes. Ed La Pléiade Gallimard 1950. Traduction et notes par Léon Robin.**

أما أفلاطون فكان بحق رجل سياسة من الطراز الأول . وهو يؤكد فى الرسالة السابعة من الرسائل أنه فى الأيام الأولى والبعيدة من شبابه ، أحس بنفس الشعور الذى يحس به الكثيرون ، وهو أن يتوجه نحو الأمور السياسية عندما يصبح حراً فى أمره. كانت آمال أفلاطون[١] السياسية هى نفس آمال أبناء الأسر النبيلة من أمثال خرميدس وأكرتياس، وآمال إخوته الكبار أدامنتيس وأغلوقون . كان أفلاطون يظن أن السياسة هى التى يمكن أن تصلح أحوال المدينة وتنشر العدل بين المواطنين . وعندما سقطت أثينا تحت سيوف إسبرطه ، وأصبح الحكم السياسى للمدينة فى أيدى الثلاثين ، دعى أفلاطون إلى المشاركة العلانية فى هذا الحكم . ولكنه سرعان ما تكشفت له الأمور ، واتضح له أن حكم الأخيار [٢]هو فى الحقيقة حكم المستبدين الطغاة . فقطع كل صلته بهذه الأقلية الحاكمة سنة ٤٠٠ ق. م. أى قبل قيام ثورة الديموقراطيين بعام واحد . ويبدو أن أفلاطون كان متأثراً فى موقفه السياسى بموقف سقراط الذى كان قد رفض من جانبه أن يتعاون مع هؤلاء . فلما طلب منه أن يُحضر بعض القادة الذين تسببوا فى هزيمة أثينا لمحاكمتهم ، رفض بشدة ، وعارض بقوة قراراتهم الظالمة . لكن بسرعة ، وبعد ثلاثة شهور[٣] عادت الديموقراطية إلى أثينا . ويتابع أفلاطون حديثه فى الرسالة السابعة فيقول : إنه بعد تغيير نظام الحكم ، كان يجد نفسه مشدوداً برغبة قوية للاشتغال بأمور السياسة وإدارة أعمال الدولة . ولكن فى مثل هذه الأيام المضطربة كما كانت ، حدثت أحداث كثيرة كان لا يمكن التسامح فيها . ولا غرابة أنه فى وقت الثورة ينتشر عداء بعض الأفراد للبعض الآخر بغرض الانتقام القاسى منهم . صحيح أن الديموقراطيين أثبتوا فى مواقف كثيرة اعتدالهم فى معالجة الأمور ، ولكن أية ظروف سيئة هى التى جعلت بعض الرجال من ذوى النفوذ أن يتهموا صديقى سقراط — هذا الشيخ الذى كنت أحبه ، والذى لا أخجل أبداً من القول عنه ، أنه كان أعدل الرجال فى عصره — بأبشع التهم وهى عدم الإيمان بالآلهة . وحاكموه ثم حكموا عليه بالموت ؛ وأدخلوه فى السجن ، ومات سقراط بعد أن صوت ضده أولئك الذين كان قد رفض محاكمة صديقهم من قبل[٤]. وكلما أمعنت النظر فى هذه الأحداث وفى الرجال الذين يديرون دفة الأمور فى الدولة ، كلما عمل عقلى على التعمق فى فهم القوانين . وبدت أمامى الأمور صعبة فى إدارة الدولة التى لم يعد حكمها الآن كما كان فى أيام آبائنا . ولم يكن من الممكن الاعتماد على الأصدقاء القدامى لأن الحكم فى الدولة قد تغير ، ولم يكن من الممكن اكتساب صداقات جديدة بسهولة . وهكذا وجدت نفسى بعيداً عن السياسة،

---

(١) من أسرة أرستقراطية نبيلة . ينتسب من جهة أبيه إلى الملك كودرس ومن جهة أمه إلى سولون الحكيم .

(٢) les meilleurs.　　(٣) بحسب تأريخ روبان

(٤) كان سقراط له مواقف نبيلة من الديموقراطيين أثناء محنتهم ولكنه لم يقابل بالمثل .

ولكنى كنت لا أستطيع أن أمتنع عن التفكير فيها وفحص الوسائل التى يمكن أن تؤدى إلى إصلاح شئونها سواء فى الظروف الحاضرة ، أو فى أى نظام سياسى بعامة . ولقد انتهى بى الأمر إلى الاعتقاد بأن جميع الدول الموجودة فى الوقت الحاضر تخضع لنظام سياسى فاسد . لأن هذه النظم لم تقم على أسس ثابتة، ولأن الفلسفة المستقيمة (لا المعوجة) هى الوسيلة التى تمكننا من معرفة كيف تكون العدالة فى الشئون العامة والخاصة .

من هذه الأقوال ومن غيرها نستطيع أن نفهم أن التفكير فى السياسة وشئونها كان مرصداً من مراصد الفلسفة . وأن كل فرد فى المجتمع تقع عليه مسئولية وواجب التفكير والعمل السياسى . ولقد جعل أفلاطون واجب التفكير ، سابقاً على واجب العمل .

لكن ، هل سبق أفلاطون أحد فى التفكير السياسى وفى الفلسفة السياسية ؟ هل سبقه فى ذلك السوفسطائيون وسقراط ؟ .

كل التيارات الثقافية والفكرية التى كانت تموج بها أثينا فى هذا العصر ، تكشف عن حالة الانحلال والتدهور التى كانت تعيشها هذه المدينة من أثر الحروب عليها . هذا التدهور قد شمل الحضارة نفسها بكل مقوماتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفكرية . كانت الحرب بين الفرس واليونان حرباً بين نظم سياسية مختلفة ، وكانت الحرب بين أسبرطه وأثينا حرباً بين الأرستقراطية والأوليغرقية من جانب والديموقراطية من جانب آخر . وجدير بالذكر أن الأرستقراطية لم تكن كاملة الصورة ، ولا الديموقراطية كاملة فى هذا العصر . بل كانت هذه النظم السياسية غامضة غير واضحة . فالديموقراطية لم تكن تخلو فى عصر الانحلال من جوانب أرستقراطية ، والأرستقراطية فى أسبرطه لم تكن تخلو من جوانب اشتراكية عديدة . وكان المجتمع الأثينى يعيش فى صراع بين الأغنياء من أصحاب الأسر النبيلة والتجار الذين اكتسبوا من الحروب مكاسب كثيرة ، والفقراء الذين لا يملكون شيئاً وفى الوقت نفسه ، لا ينقصهم شىء . واعتقد أن ظهور طبقة جديدة من التجار الأثرياء الذين استفادوا من مصائب الحرب ، قد ساعد على انحلال الأخلاق فى المجتمع الأثينى . فحاول كل فرد أن يثرى ويغتنى ، وأن يبحث عن مصلحته الشخصية ومنفعته الخاصة بدون التفكير فى مصلحة الآخرين. لذلك فإن كل المقومات الأخلاقية التى كانت تستند إليها الديموقراطية فى أثينا ، قد تزعزعت وأصبحت مصلحة الفرد تعلو على مصلحة المجموع .

وكان من نتيجة تدهور الحالة السياسية والاجتماعية والأخلاقية أن تدهورت الحالة الثقافية والفكرية . فانتشر مع السوفسطائيين هذا النوع الشعبى من الخطابة السياسية . وهذه الخطابة لم تكن فى الحقيقة فنّاً رفيعاً أو علماً أدبيّاً ، ولكنها كانت مجرد كلام كل الغرض منه هو التأثير على مشاعر الناس وعقولهم : وظهرت العقلانية اليونانية فى أضعف صورها عند السوفسطائيين . فأخذ العقل يتشكك فى كل أمر ، وأصبح كل شىء موضع استفهام وتساؤل ، الدولة والقانون

والأخلاق ، والقيم . ولم تكن هذه العقلانية خالصة رغم ضعفها ، بل كانت مشوبة بخيال القصص والأساطير . حتى عقلانية سقراط ، لم تبلغ درجة الإقناع الذى يسمح بوضع أصول جديدة للحياة السياسية والاجتماعية والأخلاقية . كل ذلك يبين لنا أن الصورة كانت قائمة عندما جاء أفلاطون ، فأراد أن ينتقل بفكره من مرحلة النقد إلى مرحلة البناء والتأسيس[١] . ولكن لن يكون بناء أفلاطون بناءاً جذرياً جديداً ، بقدر ما هو دعوة إلى النظم والقيم التقليدية القديمة . نظر أفلاطون إلى الماضى أكثر من المستقبل ، ولم يرتفع بخياله أبعد من الحاضر .

يقول شيلنج فى كتابه «تاريخ الأفكار الاجتماعية»[٢] إن الكلمة اليونانية Polis كان معناها فى الأصل قلعة الرجال الأحرار القادرين على الدفاع عن أنفسهم . وكان المواطن Polites يتمتع بجميع حقوقه السياسية ، ويمتلك الأرض ووسائل الدفاع عنها . وكانت كلمة ناموس Namos تشير إلى البناء الاجتماعى الباطن للوحدة السياسية . ومع مرور الزمن أصبحت هذه الكلمة اليونانية تشير إلى الدولة وبعبارة أدق الدولة — المدينة . ويبدو أن الدولة ظلت فى الضمير الإغريقى ترتبط بالحق والناموس الطبيعى . ومع تقدم الحضارة وبخاصة مع سولون المشرع اليونانى العظيم ، ارتبط مفهوم الدولة بالقانون . وفى القرن الخامس ق. م. ، كانت الدولة اليونانية — الدولة المدينة — تتأسس على القانون والعادات والتقاليد. ذلك لأن القانون اليونانى كان يشرع لسلوك الأفراد ، وأصبحت الأخلاق فى مفهوم الدولة والناس ، هى احترام القانون والعمل به . وبمعنى آخر ، كان قانون الدولة ، قانوناً أخلاقياً لا مدنياً فقط ، وفرضت الدولة اليونانية عقداً اجتماعياً بين أفراد المجتمع بعضهم وبعض .

كان القانون فى المدينة اليونانية هو أساس الدولة فى صورتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية . النظام السياسى يحدده الدستور ، أى مجموعة القوانين ، والنظام الاجتماعى بين الأفراد والطبقات والفئات المهنية يخضع خضوعاً تاماً للقانون . أما الأخلاق وكل ما تفرضه من عادات وتقاليد ، فكانت فى حماية القانون . هذه الأوضاع تجعل مفهوم القانون فى الدولة اليونانية مختلفاً تماماً عن مفهومه فى أيامنا هذه . كانت الوحدة بين القانون والدولة وحدة طبيعية ، ومعنى ذلك أن الفرد لا يمكن أن يستقل عن الدولة ، ولا يمكن أن تستقل الدولة عن الأفراد . هذه كانت حالة المدينة أيام عصورها الذهبية ، أما فى عصر أفلاطون فلقد تغيرت الأوضاع على النحو الآتى :

١ — اضطربت الأحوال السياسية نتيجة للحزوب ، وتلقى النظام السياسى ضربات قوية من

---

(١) يذكر جيجون فى كتابه « المسائل الكبرى فى الفلسفة القديمة » محاولة لبعض السوفسطائيين يذكرها لهم هيرودوت وثوكيديدس ، وهى عبارة عن محاورة تصوروها بين ثلاثة أمراء من الفرس يتناقشون حول الديموقراطية والأستقراطية والملكية . ص ٣٢٥ .

(٢) Kurt Schilling: Histoire des idees sociales. p. 31.

الداخل والخارج ، مما أثر فى ثقة الناس فى هذا النظام .

٢ — فقد الفرد ثقته فى الدولة ، وفقد ثقته فى القانون ، إذ أصبح فى نظره قانوناً عرفياً يتغير طبقاً لمصالح الأفراد .

٣ — عندما فقد الإنسان اليونانى ثقته فى القانون ، فقد ثقته فى الأخلاق بكل ما تفرضه من عادات وتقاليد .

٤ — إن ضعف الأخلاق فى أى مجتمع ، وفى أى دولة ، لابد وأن يؤدى إلى كارثة محققة مثل موت سقراط .

هذه سلسلة مرتبطة من الحقائق يراها أفلاطون أمام عينيه ، وكانت النتيجة المؤسفة والمحزنة هى موت أستاذه وصديقه سقراط . لذلك أراد أفلاطون أن يعيد للمجتمع الأثينى ثقته فى نفسه وفى وحدته ، يعيد إليه العدالة الاجتماعية مع الحرية السياسية .

كان المجتمع الأثينى يتمتع بحرية واسعة ، بلغت فى أحيان كثيرة حد الفوضى . فعندما تنعدم الثقة فى القانون ، وتنعدم الصلة الأخلاقية — لا المدنية — بين الفرد والدولة ، تنقلب الحرية إلى فوضى . كل فرد يكون حراً فى ذاته ، يعمل من أجل ذاته ، ويعبر عن رأيه الشخصى والذاتى. هذه الحرية المطلقة تكون أشبه ما تكون بالفراغ الذى تتوه فيه كل القيم الإنسانية والاجتماعية .

أراد أفلاطون أن يقدم لنا صورة للمدينة الكاملة Calipolis ، أو للمدينة الفاضلة كما اعتدنا أن نسميها . ووضع لها أصولا سياسية واجتماعية وفلسفية . ولعله من الأفضل لنا أن نبدأ بالجانب السياسى والاجتماعى قبل الجانب الفلسفى ، لكى نبين بوضوح دور الفلسفة فى هذه المدينة .

١ — الجانب السياسى :

إن النظم السياسية فى نظر أفلاطون يمكن أن تتطور على النحو الآتى :

(ا) النظام الطيموقراطى : الذى يحكم فيه النبلاء الأشراف .

(ب) النظام الأوليغرقى : الذى يحكم فيه الأغنياء .

(حـ) النظام الديموقراطى : الذى يحكم فيه الشعب .

ومن الممكن أن نعتقد أن النظام الديموقراطى هو أفضل النظم السياسية كلها. ولكن الديموقراطية كما عرفها أفلاطون يمكن أن تنحل إلى الطغيان والاستبداد . من أجل ذلك يريد أفلاطون نظاماً جمهورياً يكون الحكم فيه للمثقفين المتعلمين .

أما عن النظم السياسية الأربعة التى يذكرها أفلاطون فى الجمهورية (الكتاب الثامن) ،

فكلها كانت معروفة لدى الإغريق وفى داخل اليونان نفسها كان النظام الأول هو نظام كريت ولقدمونيا ، والنظام الأوليغرقى كان فى أسبرطه، والديموقراطى فى أثينا ، الذى تطور بدوره إلى الطغيان والاستبداد . لاجديد إذاً فى هذه النظم اللهم إلا نقد أفلاطون لها وكان ذلك النقد أيضاً مستمداً من ا واقع .

ومن الممكن رد هذه النظم السياسية الأربعة إلى نظامين أساسيين هما الأرستقراطية والديموقراطية. وبذلك يمكن اعتبار النظامين (ا) ،(ب) تدهوراً للأرستقراطية والنظام (ح) حالة تدهور وانحلال للديموقراطية . هذه النظم كلها يختلط فيها الخير مع الشر ، فإذا ظهر الخير فى بادئ الأمر ، سرعان ما تغلب عليه الشر ، فتمتلئ النفوس بالكراهية والضغينة ، وينتشر الصراع العنيف بين الأفراد. وكل ما يقوله أفلاطون عن هذه النظم السياسية إنما أراد به تذكير اليونانيين بمساوئ هذه النظم فى الماضى والحاضر .

ويرى أفلاطون بثاقب فكره أن مساوئ الحكم كلها تنشأ من نوعين من التفرقة بين الناس: الأولى تفرقة شبه عنصرية بين النبلاء وغير النبلاء فى النظم الأرستقراطية، وتفرقة ثانية اقتصادية بين الفقراء والأغنياء . وأفلاطون يكون دائماً على حق حين يتكلم عن نفوذ الأسر النبيلة وعن أخلاقياتها ، فهو الأرستقراطى المنشأ والمنبت . وهو صادق دائماً حين يتكلم عن الصراع الاقتصادى بين الفقراء والأغنياء .

يقول أفلاطون[١] : أينما ترى الشحاذين ، فإنك سوف تجد فى هذا المكان من يتخفى من اللصوص والنشالين والناهبين للمعابد ، وكل من يقوم بأعمال الخبث والنذالة . هذا ما يحدث فى نظر أفلاطون فى النظم الأرستقراطية فى حالة فسادها وانحلالها . أما فى النظم الديموقراطية ، فمهما قيل عن الحرية والمساواة فيها ، فإن الفقراء ينظرون إلى الأغنياء نظرة عدم ارتياح وخوف . وعندما يقف الفقير بجانب الغنى فى خط القتال ، فإن المسكين الذى يكسو الجلد عظمه يقول لنفسه حين يرى الغنى الذى يكتظ جسمه باللحم والشحم وهو يجرى لاهثاً ، فاقداً لأعصابه : إن جبننا ونذالتنا نحن الفقراء ، هى التى جعلت مثل هؤلاء الرجال من الأغنياء [٢].

ويؤكد أفلاطون أن الديموقراطية تبدأ عندما ينتصر الفقراء على الأغنياء فيقتلون عدداً منهم ، ويشردون عدداً آخر ، ثم يقسمون عليهم بعد ذلك بالتساوى مهام الحكم والوظائف العامة وذلك عن طريق القرعة .

ويتضح من هذا الكلام ، أن أفلاطون لا يستحسن الثراء وتكديس الثروات فى المجتمع .

---

(١) الجمهورية : الكتاب ٧ — ٥٥٢ د .

(١) الجمهورية ٨ — ٥٥٦ د .

كما أن وجود طبقة من الفقراء فى أى مجتمع يسبب صراعاً عنيفاً بين الطبقات . وهو يقرر أن الفقراء سوف يقومون حتماً بثورة على الأغنياء . ويعتقد كارل بوبر فى كتابه « المجتمع المفتوح »[١] أن أفلاطون قد سبق ماركس فى فكرة الجدل المادى ، وفى الصراع بين الفقراء والأغنياء .

هذه الديموقراطية التى سادت فى العصور الذهبية للحضارة فى أثينا ، انقلبت فى عصر الانحلال إلى نظام الاستبداد السياسى . ولقد عرف أفلاطون ديونيوس الطاغية ملك صقلية عندما سافر إلى سيراقوزا فى سنة ٣٨٨ ق. م. كان يريد أن يقوم بدوره السياسى فى هذه المدينة الغربية ، فصادق ديون[٢] الذى كان يتمتع بنفوذ سياسى كبير . وعندما فشل أفلاطون فى هذه المرة فى الوصول إلى منصب سياسى كبير ، وانكشف أمره وطرد من المدينة[٣] ، عاود الكرة مرة أخرى فى عهد ديونيسوس الصغير . ولكنه لم يكن أسعد حظاً فى هذه المرة ، فوضع فى السجن هو وصديقه ديون . وبعد فترة عاد أفلاطون إلى أثينا . ولكن ديونيوس الصغير طالب بعودة أفلاطون مرة ثالثة للإفراج عن ديون. وكان السن قد تقدم به ، ولكنه حرصاً على مصلحة صديقه سافر الشيخ فى سنة ٣٦١ ق.م. إلى سيراقوزا . ولم ينقذه فى هذه المرة غير إرختياس الطارنتى .

كان طموح أفلاطون السياسى قوياً وشديداً . نفس الطموح الذى يلفت الأنظار عند الشباب الأرستقراطى اليونانى. كانوا يحسون فى أعماق نفوسهم أنهم أسياد القوم وأسياد الحياة . هذا الطموح السياسى هو الذى دفع أفلاطون إلى التفكير فى النظام الذى يكفل له أعلى المناصب السياسية وأرقاها . ومن المصادفة أن يكون هذا السياسى فيلسوفاً ، فجعل للفلسفة أى لنفسه ، أعلى المناصب فى الدولة .وسوف يكون الفيلسوف أو الحكيم — أى أفلاطون — هو الرأس المدبر للدولة ؛ سوف يكون عقلها المفكر الذى يمسك بيده صولجان الحقيقة . كل الآراء الأخرى مهما تعددت أو اختلفت لن تكون لها أدنى قيمة ، أو أى قدر.

هذا الموقف السياسى مهما كان فى صالح الفلسفة والفلاسفة يجب ألا يخفى عنا حقيقة هامة . وهى أن جمهورية أفلاطون سوف تكون على نحو أو آخر ، صورة جديدة للأرستقراطية اليونانية القديمة . لذلك فكل المبررات التى سوف يقدمها أفلاطون فى جمهوريته عن طبيعة الفيلسوف وحكمته ووظيفته فى الجمهورية الجديدة ، سوف تكون ذاتية أكثر مما يجب .

يعتقد بعض علماء السياسة والاجتماع أن جمهورية أفلاطون هى مجرد طوبيا Utopia[٤]

---

(١) Karl Popper : The open society and its enemies London 1966, Vol. I; p. 38.

(٢) Dion — كان صهراً لديونيسيوس

(٣) نقل أفلاطون على سفينة إسبرطية إلى إيجينه ، حليفة أسبرطه ضد أثينا. فوقع فى الأسر . ثم أطلق سراحه بعد أن دفع مواطن قيراوانى فدية له ، وعاد إلى أثينا .

(٤) هذه الكلمة اليونانية تتألف من مقطعين ؛ وهو u حرف النفى topia ومعناه المكان أو المحل .

خيالية لامكان لها على الأرض . لكننا نؤكد أن العناصر السياسية والاجتماعية التى تتألف منها هذه المدينة الكاملة كانت موجودة على الأرض .

لكن كيف يمكن أن تقوم جمهورية للمثقفين وللمتعلمين بحيث يكون على رأسها الفيلسوف الحكيم ؟ الحق أننا نخطئ كل الخطأ حين نظن أن أفلاطون يدعو إلى وجود مملكة جديدة للمثقفين وللمتعلمين ، والحق أنه يجعل التعليم والتربية مسألة تتولاها المدينة وتفرضها على الناس فيها . هنا فى هذه الجمهورية لاحرية للصحافة ولا للتعليم ، إنما نظام اشتراكى للتربية والتعليم مثل نظام الاشتراكى الذى كانت تفرضه أسبرطه على المواطنين مع تعديلات طفيفة سوف نراها فيما بعد .

٢ ـ الجانب الاجتماعى :

(ا) شيوعية المجتمع :

كان الهدف الأول من البرنامج السياسى والاجتماعى للجمهورية الأفلاطونية هو القضاء على خلية الأسرة فى المجتمع . ومنذ البداية يريد أفلاطون أن يلغى تفرقة الدم وآثارها السيئة فى المجتمع . فالطبيعة قد جعلت الناس إخوة فى الدم ، ولا مانع من أن تختلط الدماء كلها فتذوب الفروق بين بنى البشر . وينادى أفلاطون بشيوعية النساء والأطفال فى الكتاب الخامس من الجمهورية . وهو يقول إنه من حيث المنفعة ، لا يمكن أن نشك فى أن شيوعية النساء والأطفال تعود بالخير الكبير إن أمكن تحقيقها .

لقد أراد أفلاطون أن يمزج البذور كلها ، فيبدو المجتمع خليطا منها . ولكن هذا الخليط يظهر فى صورة بشعة ومنفرة حتى بالنسبة إلى العقل والخيال الإغريقى . فلقد تصور أنكساغوراس الوجود فى صورة خليط فى حالة الفوضى ، ولكنه افترض بعد ذلك وجود الروح أو العقل ليفرق البذور وينظمها . إن هذه الشيوعية التى يمكن أن يمتدحها البعض تتعارض فى نظرى مع النظام البيولوجى للوجود الإنسانى . كل شىء فى الحياة ومظاهرها يدل على النظام فى الوجود ، أجناس وأنواع ، ميلاد وموت ؛ فكيف يمكن أن تنحدر الحياة الإنسانية إلى هذا المستوى من الفوضى والشيوعية ؟ بعيداً عن كل الاعتبارات الأخلاقية والدينية ، ومن وجهة النظر الطبيعية والحيوية ، تكون شيوعية أفلاطون مسخا للمجتمع الإنسانى .

ولا أعتقد أن أفلاطون كان أول من نادى بمساواة المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات والعمل. فهذه المساواة كانت قد ظهرت بوادرها وعلاماتها فى القرن الخامس قبل الميلاد . ويذكر فيلد Field[1] أن المرأة فى أسبرطة كانت تتمتع بحريتها . وكانت المرأة فى أثينا تطالب بالمساواة

---

(١) Plato and his Contemporaries p. 118.

مع الرجل. وكان أرسطوفان يسخر من هذه المطالب فى رواياته الهزلية. أما سقراط فكان ينفى عدم المساواة بين المرأة والرجل. وكانت « أسباسيا »[1] تلميذته نموذجا للمرأة المتعلمة والمتحررة فى هذا العصر. ومن المؤكد أنه قد حدث تطور كبير فى نظرة المجتمع الأثينى إلى المرأة فى أواخر العصر. حتى إن أفلاطون قد وافق على قبول طالبتين فى الأكاديمية[2].

(ب) التربية والتعليم :

وضع أفلاطون فى الجمهورية أصولا للتربية والتعليم، وتشمل هذه الأصول العلوم بالنسبة إلى التعليم، والفنون بالنسبة إلى التربية. وهو يؤكد أن التربية يجب أن تشمل الجسم والنفس معا، وأن التربية الرياضية تعتنى بالبدن، كما تعتنى الثقافة بالنفس. ويميز أفلاطون بين نوعين من الإنتاج الأدبى، إنتاج يعتمد على الصدق فى القول وإنتاج آخر يعتمد على الكذب. والدولة إذا أرادت أن ترقى بمستوى المواطنين، يجب عليها أن تقدم لهم زاداً ثقافيا من النوع الأول لا الثانى ويحاول أفلاطون أن يفصل بين الدين أو اللاهوت الذى يقوم على الصدق، والأساطير والروايات التى تقوم على خيال الشعراء الذين يتسببون فى بلبلة الأفكار وخداع الناس. وتلى الثقافة الأدبية، الثقافة الموسيقية. ويجب أن نضع نوعاً من التعادل بين التربية البدنية والثقافة الموسيقية حتى لا تطغى واحدة على الأخرى. وبجانب الثقافة فى المجتمع، يجب أن يكون هناك نظام ما لتعليم العلوم، وإذا كانت الثقافة تمنحها الدولة للجميع، فإن التعليم لا يحظى به غير الذين يبدون استعداداً له. الثقافة فن يحتاج إليه الناس جميعا، أما العلم فهو للبعض دون البعض الآخر. وهذه العلوم هى الرياضيات أى علم الحساب والعدد، وعلم الهندسة، ثم علم الفلك، ثم علم الجدل أو الفلسفة.

(ج) تقسيم العمل فى المجتمع :

بهذه الفكرة يريد أفلاطون أن يلغى نظام الطبقات فى المجتمع. فالنظام الطبقى يفترض دائما أن تعمل كل طبقة من أجل مصالحها، حتى وإن تعارضت هذه المصالح مع مصالح الطبقات الأخرى فى المجتمع. أما تقسيم العمل فهو يفترض أن تعمل كل فئة من أجل المصلحة العامة المشتركة.

ويقسم العمل الاجتماعى بين الفنيين والصناع والتجار والمقاولين الذين يوفرون الحاجات

---

(١) Aspasia.

(٢) نفس المرجع. يذكر أحد تلاميذ أرسطو أنه كان يعلم أن إحداهما كانت ترتدى زى الرجال.

الاقتصادية للدولة ؛ والحراس الذين يتولون الدفاع عن المدينة ، والحكام المستنيرين الذين يشرعون القوانين فى الجمهورية . ويرى أفلاطون فى تقسيم العمل على هذا النحو ، أى على أساس الاستعداد الفطرى والطبيعى للإنسان نموذجا للعدالة الاجتماعية .

والحق أن توزيع العمل على أساس التربية والتعليم ، أى على أساس التخصص يمكن أن يحقق جانبا من العدالة الاجتماعية لا كلها . إذ تظهر الطبقات الكادحة فى المجتمع فى أسفل السلم الاجتماعى . بينما ينعم غيرهم بالراحة وصفاء البال .

هذه المدينة الأفلاطونية مدينة لا تاريخ لها ، يتوقف فيها كل شىء عن التطور والتغير ، ويسكن فى طبيعته . أراد أفلاطون أن يضع نظاما اجتماعيا يماثل النظام الطبيعى فى الكون والعالم الخارجى . فالشجرة لا يمكن أن تكون إلا شجرة ، والطائر لا يمكن أن يكون إلا طائراً ؛ كذلك فالصانع لا يمكن أن يكون إلا صانعا ، والحارس لا يمكن أن يكون إلا حارسا . هذا الجمود الأفلاطونى فى تصوره للحياة الاجتماعية ، يوقف كل وثبة ونهضة وحركة فى المجتمع . إنه جمود الطبيعة كما تصوره بعض فلاسفة الإغريق ومن بينهم أفلاطون . ويقول كارل بوبر : إن تصور أفلاطون للمجتمع كأنه لا يتغير مثل الشمس والقمر وفصول السنة هو تصور للمجتمع المقفول المنغلق على ذاته[1] .

هل هذه المدينة الأفلاطونية مدينة فاضلة ؟ هل يقبل الأحرار الحياة فى هذه الدولة ؟ وهل كانت جمهورية الحكيم مثالية حقًّا ؟ أعتقد أن هذه التسمية قد نشأت من المزج الذى أوجده أفلاطون بين السياسة والفلسفة .

---

(١) ص٥٧ (المجتمع المفتوح . . .)

الفصل الخامس

الفيلسوف المتوج

سنحاول أن نكشف عن جانب جديد تماما فى الفلسفة الأفلاطونية ، وسنبين إلى أى مدى قد تأثر أفلاطون بالحضارة المصرية والواقع المصرى . لقد كانت الحضارة المصرية القديمة حضارة عظيمة شامخة مثل الأهرامات ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت صامتة مثل أبى الهول .

والحق أن الصمت الذى أحاط بالحضارة المصرية كان صمتا رهيبا ، فلم نعرف غير القليل من أسماء علمائهم وكتابهم وفنانيهم ، فى الوقت الذى كانت فيه الحضارة اليونانية تملأ أسماع الدنيا بأسماء رجالها . ويقيناً أن هذا الصمت لا يدل على عجز أو نقص فى هذه الحضارة ، بقدر ما هو يدل على الطبيعة والشخصية المصرية ، التى تختلف من جوانب كثيرة عن الطبيعة والشخصية الإغريقية[1] .

كان اليونانيون يفدون إلى مصر فى زيارات قد تقتصر مدتها أو تطول ، وكان يحرص على هذه الزيارة العلماء والفلاسفة والمؤرخون[2] . وبعد موت سقراط انتقل أفلاطون إلى مصر ، حيث مكث قرابة الثلاثة أعوام ، تعرف فيها على مظاهر حضارتها . ولقد تحدث عن مصر فى محاورة الطيماوس بأسلوب يكشف عن إعجاب شديد بهذه الحضارة وبأهلها .

ينقل أكريتياس فى محاورة طيماس حديثاً جرى على لسان سولون الحكم ، يتحدث فيه عن زيارته لمصر فقال : هناك فى مكان ما فى مصر ، وفى الدلتا التى يتفرع على رأسها مجرى النيل ، توجد مقاطعة (محافظة) الصعيد ، وكانت مدينة سايس أكبر المدن التى نشأ فيها الملك أمازيس . وكان أهلها يعبدون إلهة اسمها « نث » باللغة المصرية ، وأثينا باللغة اليونانية ؛ وكانوا يكنون قدراً كبيراً من المحبة للأثينيين ، ويزعمون أنهم على صلة قرابة بهم . هنا أقام سولون ، واكتسب تقديراً كبيراً بين رجال البلدة . ولكنه عندما سأل يوما بعض الكهنة عن الحضارة القديمة والتاريخ القديم تبين له ، أنه لا هو ولا اليونانيين ، يعرفون شيئاً عنها . وبعد أن عرض معلوماته فى هذا الصدد صاح أحد الكهنة وقال : سولون يا سولون ، أنتم أيها اليونانيون ، أطفال على الدوام ! أيها الشيخ ، لا يوجد يونانى واحد ليس طفلاً . ويسأله سولون : ماذا تعنى هنا ؟ فيجيبه الكاهن : أنتم شباب

---

(١) انظر الباب الأخير من الكتاب .

(٢) طاليس ، أفلاطون ، هيردوت .

بروحكم ، ولأن روحكم ليس بها أى أثر من الآراء القديمة ، ولا التراث البعيد ، ولا العلم الذى شاخ مع الزمن ، ولقد حدثت فى التاريخ أحداث كثيرة ، دمرت الرجال ، وسوف يحدث مثلها ؛ إن أكبر الكوارث أحدثتها النار والماء ، وهناك مئات من الأسباب الأخرى التى تحدثها . لذلك فما تحكونه عن ابن الشمس « فايثون » الذى ركب عربة أبيه ، وضل طريقه فأحرق كل شىء على الأرض ، ومات مصعوقاً ، إنما هى مجرد أسطورة ؛ أما فى الحقيقة ، فإن حركات الأجسام السماوية حول الأرض قد ينحرف مجراها ، فتحل الكارثة على أهل الأرض . وعندئذ تصيب هذه الكارثة أولئك الذين يقطنون فى الجبال والأماكن العالية أكثر مما تصيب سكان الوديان والسواحل . أما نحن ، فالنيل هو منقذنا ، الذى يقينا من هذا الشر بفيضانه . لكن عندما تشاء الآلهة أن تغرق الأرض بمن عليها ، فيأتى الطوفان ، ولا يسلم منه غير سكان الجبال والأماكن العالية . أما بلادنا فلا تغرقها مياه السماء . لذلك تكون مصر هى البلد الذى يحفظ التقاليد منذ أقدم العصور لذلك فكل ما حدث عندكم أو عندنا ، أو فى أى مكان آخر ، مسطر عندنا منذ القدم . كل ما تم فى العالم من أشياء جميلة وعظيمة ومشهورة قد دوناه هنا وحفظناه فى معابدنا خوفاً من النسيان . إن الكتابة عندكم وعند الشعوب الأخرى ، تكون من تركيب حديث ، وكذلك كل المقومات الأخرى للحضارة وذلك لأنه على فترات منتظمة ينصب عليكم عباب السماء ، فلا يبقى منكم غير الأميين وغير المثقفين ؛ لذلك تبدأون دائماً من جديد ، كشباب جديد ، لا يعرف شيئاً مما حدث فى بلادكم أو فى بلادنا فى الأزمنة القديمة . إن ما تذكره يا سولون عن أصل الإنسان والعالم لا يختلف إلا فى القليل عن حكايات الأطفال . فأنتم لا تذكرون غير طوفان واحد ، ولكن كم حدث غيره من قبل ؛ وأنتم لا تعلمون أن أشرف وأشجع سلالة للرجال قد نشأت فى بلادكم ... ثم يقص عليه الكاهن المصرى كيف كانت شجاعة أثينا والأثينيين ، وكيف كانوا أشجع الجنود فى الحرب ، وكيف كان نظامهم السياسى أفضل النظم . فقد استطاعوا فى سالف العصر أن يقضوا على بعض الطغاة والمستعمرين الذين عاشوا فى قارة الأطلنتيد التى زالت من الوجود بعد أن أغرقتها السماء ...

وبرغم الجانب الأسطورى الواضح فى هذه المحاورة الذى يتمثل فى تمجيد الأثينيين والقول بأنهم أشرف وأشجع الرجال ، وبالرغم من قصة الأطلنتيد التى يمكن أن تكون فى ذهن أفلاطون مجرد أسطورة تحكى عن نهاية الطغاة إلا أننا نستطيع أن نستخلص بعض العناصر الهامة والجديدة التى أثرت فى تفكير أفلاطون . إن اعترافه بقدم الحضارة والعلم المصرى ، وبأن اليونانيين والأثينيين مازالوا فى دور الطفولة من العلم ؛ ويقينه بأن الأساطير اليونانية إنما هى فى نظر العلماء المصريين مجرد قصص أطفال ؛ واعترافه بأن الكتابة التى عرفها المصريون قد حفظت للإنسانية تاريخ الحضارة والعلم ؛ كل هذا يدل على مدى إعجابه وتقديره للحكمة المصرية . كما أن الصلة التى يراها واضحة

بين آلهة مصر وآلهة اليونان (أثينا) وبين النظام السياسى الذى كان سائداً فى أثينا من قبل والذى مازال سائداً فى مصر العريقة حتى هذا الوقت ، كل هذا يدل على أنه ليس هناك ما يمنع أفلاطون من نقل بعض مقومات الحضارة المصرية إلى اليونان بحيث يعود فى نظره كل شيء إلى أصله الأول، قال الكاهن المصرى : يرجع التنظيم السياسى لمدينتكم (أثينا) إلى تسعة آلاف سنة كما هو مسجل فى كتاباتنا المقدسة . وسوف أكشف لك عن هذه القوانين باختصار الآن ، وسأنبئك بما أدته من أعمال كبيرة ، وأجمل ما أنجزته ؛ أما من حيث التفاصيل، فسوف أخبرك بها على مهل فى مرة أخرى والكتب والنصوص بين أيدينا . وفيما يختص بهذه القوانين ، فما عليك إلا أن تنظر إلى قوانيننا هنا . وسوف تجد عندنا اليوم أمثلة كثيرة من تلك التى كانت موجودة عندكم : أولا فإن طبقة الكهنة هى هنا متميزة عن كل طبقة أخرى ؛ ثم يأتى بعد ذلك الصناع حيث تستقل كل حرفة عن الأخرى ولا تختلط الواحدة بالأخرى ، ثم تأتى طبقة الرعاة والصيادين والزراع . أما طبقة المحاربين ، فهى كما لاحظت تنفصل عن كل الطبقات الأخرى ، ولقد نهى القانون أن ينشغلوا بأى شيء آخر غير الحرب . أما زينا وسلاحنا[1] فإن الآلهة هى التى علمتنا استعماله . كذلك علمتنا فن التنبؤ والطب .

هذا فى الجملة كان نظامكم السياسى والاجتماعى الذى أسسته الآلهة فى مدينتكم فلقد اختارت هى المكان الذى تولدون فيه ، واختارته فى المناخ المناسب الذى يجعل الرجال أذكياء ؛ وبطبيعتها الحكيمة والمحاربة[2] اختارت الرجال الذين يمكن أن يكونوا مماثلين لها .

فهل يمكن أن نشك بعد ذلك فى كل ما يمكن أن ينقله أفلاطون عن مصر فى مجال الحكمة والسياسة ؟ إننا لذلك سوف نقسم الكلام فى موضوع الفلسفة والسياسة إلى قسمين ؛ قسم خاص بالمؤثرات اليونانية وقسم آخر خاص بالمؤثرات المصرية .

١ — المؤثرات الإغريقية فى الفلسفة الأفلاطونية

من الممكن أن نستنتج من محاورات أفلاطون أن الذين كانوا يشتغلون بالمسائل السياسية فى أثينا ، إنما ينتمون إلى فئات ثلاثة : فئة الشعراء والسياسيين والخطباء . ولا أدرى فى الحقيقة هل يريد أن يواصل دفاعه عن سقراط فيرد على الشعراء (مليتوس) والسياسيين (أنيتوس) والخطباء (ليقون) ؛ أم أن واقع الحياة السياسية فى اليونان هو الذى كان يفرض على أفلاطون وعلى غيره

---

(١) الدرع والرمح .

(٢) أى ميولها الفلسفية والحربية .

هذه الفئات الثلاثة . ويبدو أن هذا الواقع قد ارتسم فى أذهاننا من محاكمة سقراط . ويبدو أيضاً أن هذه المحاكمة قد ظلت فى نفس أفلاطون ، الحقيقة الأليمة المرة التى لم ينسها طوال حياته . لذلك فكل نقده للشعراء والسياسيين والخطباء ، إنما استوحاه من هذه المحاكمة .

(ا) نقد الشعراء :

نذكر على سبيل المثال نقد أفلاطون للشعر والشعراء فى محاورة الجمهورية (الكتاب الثانى) ، حيث يدور الحوار بين أدامنتيس وسقراط .

أداعنتيس : إننى لا أفهم ما هى القصص الكبيرة التى تتكلم عنها .

سقراط : إنها القصص التى رواها هيزيود وهوميروس وباقى الشعراء ، فهم الذين قد اختلقوا للناس هذه الحكايات الكاذبة وروجوها وأذاعوها .

— لكن ما هى هذه الحكايات ، وما هى عيوبها ؟

— إنها نفس العيوب التى يجب أن نوجهها أولا وبالدرجة العالية ، إلى كل من تسول له نفسه أن يقول الأكاذيب غير الجميلة .

فمثلاً ، عندما يعطون صورة كاذبة عن الآلهة والأبطال ، مثل الرسام الذى يرسم صوراً لا تشبه النموذج الأصلى . وأعطيك مثلاً عن أعمال الانتقام التى قام بها أورانوس ، ومن بعده كرونوس[1] — التى يذكرها هزيود — . أما ما يذكره الشاعر عن أفعال ابن كرونوس — أى جوبتر — فإنى أعتقد أنه كان من الأفضل السكوت عنها بدلا من سردها على أسماع الناس السذج ؛ وإذا كانت هناك ضرورة لذكرها ، فليكن ذلك فى أقوال[2] سرية عن الأسرار الإلهية Mystères ، تذكر أمام قلة ضئيلة من المستمعين بعد مراسم الضحية .

— أعترف لك أن هذه الحكايات جارحة للنفس .

— ولا يجب أن يستمع إليها الناس فى مدينتنا . فالشباب الساذج قد يحاول أن يقلد أفعال الآلهة القديمة والكبيرة . وقد يتقاتل حراس المدينة ، كما يتقاتل الآلهة ... ولو كانت حكايات هوميروس حكايات رمزية ، فالشباب لا يعرف كيف يميز بين ما هو رمزى وما هو غير رمزى . والآراء التى يكونها الشباب فى هذه السن المبكرة من هذه الحكايات قد لا تنمحى ولا تتزعزع

---

(١) كان أورانوس يقتل أبناءه ليظل هو ملك الآلهة. حتى وجد كرونس الذى تحايل وقتل أباه .

(٢) صيغ أو عبارات .

من ذاكرته . لذلك فإن ما يجب أن يسعمه الشباب فى سنه ، هو الروايات التى تحكى عن الفضيلة .

ومهما كان جمال الشعر من الناحية اللغوية ، فإن المعانى التى أنشدها شعراء اليونان كانت فى نظر أفلاطون لا تبعث فى النفس الفضيلة والشجاعة[1] . لذلك فإن الحكام الذين يعتمدون فى حكمهم على خداع الناس والأعداء ، يشجعون الشعراء . أما الذين لا يرضون بالكذب والخديعة ، فإنهم يمنعون الشعراء من الكلام ، أو لا يسمحون للمعلمين من استخدام الشعر فى تربية الشباب .

والحق أننا نفهم من نقد أفلاطون لمهمة الشعر فى الدولة ، ولدور الشعراء فيها ، أنه لا يرضى عن وجودهم فى جمهوريته الجديدة . وإذا كانت أثينا قد فتحت لهم أبوابها ، فذلك لأنها كانت تبغى خداع الناس بأكاذيبهم وخيالاتهم .

ترى ألم يكن مليتوس واحداً منهم ؟!

(ب) نقد السياسيين الأثينيين :

فى محاورة جورجياس ، يسأل كاليكليس سقراط عن رأيه فى بريكليس فيقول :

— قل لى يا سقراط ، هل أصبح الأثينيون بفضل بريكليس أفضل مما كانوا ؟ أم هل أصبحوا أفسد مما كانوا ؟ لأنى قد سمعت أنه عندما قرر دفع مكافأة لأصحاب الوظائف العامة ، قد جعل الأثينيين كسالى وجبناء وكثيرى الكلام وجشعين .

— لقد رأيت مثلى كيف أن الأثينيين قد وقفوا ضد بريكليس وهو فى آخر أيامه ، ورفضوا انتخابه . فهل كان ذا قدر كرجل دولة ؟

— نعم كان كذلك .

— ولكنه من المؤكد أنه قد جعل الناس أكثر وحشية ، ولذلك انقلب الأمر عليه .

لأنه لم تكن له فى الحقيقة أية قيمة كرجل دولة .

ويواصل سقراط الحوار ، ويبين كيف أن غير بريكليس من رجال الدولة لم يحققوا للشعب شيئا . هؤلاء لم يهتموا بروح الشعب وأخلاقه وإن كانوا قد عملوا على تحقيق رغباته . لقد أشبعوا المدينة

(١) يعيب أفلاطون على الشعراء المبالغة فى التعبير عن العواطف والانفعالات حتى الألفاظ التى يستخدمونها لا تتناسب مع طبيعة الأبطال والآلهة وهل يمكن أن يوصف أخيل ابن الإلهة كما وصفه هوميروس وغيره من الشعراء : إنه أحياناً يستلقى على جانبه وأحياناً أخرى على ظهره وقد يمتد بجسده إلى الأمام ثم يهب واقفاً ، ويجرى على شاطئ البحر أما بريام فكان يتوسل إلى الآلهة ، ويتمرغ فى الوحل ، وينادى على كل رجل باسمه . . . (الكتاب الثالث من الجمهورية) .

بالموانى والقلاع ، ولكن بعيداً عن الحكمة والعدالة . وهو يعتقد أنه لا فرق كبير بين رجال الدولة والسوفسطائيين الذين يدعون بأنهم معلمو الفضيلة ، وفى الوقت نفسه يوجهون اللوم إلى تلاميذهم عندما يخفضون أو يقللون من أجرهم . كذلك فإن رجال الدولة كانوا يمتدحون الشعب وهم على رأس الدولة ، وعندما يصبحون بعيدين عن الحكم ، ينعتونه بالخبث والفساد .

(حـ) نقد الخطابة والخطباء :

نحن نعلم مدى انتشار فن الخطابة فى بلاد اليونان . ويعتقد أفلاطون أن فساد السياسة والسياسيين إنما يرجع إلى استخدامهم لهذا الفن فى التأثير على الجماهير[١] . والخطابة هى فن الإقناع بالرأى ، وهو لذلك يختلف تماما عن الفلسفة التى تهدف إلى تعليم الحقيقة .

ويعتقد أفلاطون أن السوفسطائيين قد لعبوا دوراً كبيراً فى إفساد هذا الفن ، إذ جعلوا الهدف منه الدفاع عن الآراء التى لا تستند إلى مقدمات يقينية ، بل إلى بعض الأمثلة الدارجة من الأساطير والأدب والحياة اليومية . لذلك فهو يؤدى إلى الظن والاعتقاد ، لا إلى المعرفة والعلم .

لكن يجب أن نؤكد هنا مدى اتصال الخطابة بجماهير الشعب . فالخطيب يتكلم أمام الناس وفى حضرة الحشود والجماهير ، وهو قادر على التأثير عليهم وإقناعهم بما يريد . ويتساءل سقراط : هل يستطيع الرجل القادر على الكلام أن يتكلم عن العادل والظالم ، والقبيح والجميل ، والخير والشر كما يتكلم عن الصحة والمرض ؟ وهل يكون بحاجة إلى معرفة مسبقة بهذه المسائل قبل أن يتعلم فن الخطابة ؟ وبمعنى آخر : هل يجب أن يتعلم أولا الحقيقة قبل أن يتعلم هذا الفن ؟ إن الخطابة تعتمد على المهارة[٢] والإطراء والتملق . وهذا الفن هو بالنسبة إلى النفس الإنسانية ، كفن الطهى[٣] بالنسبة إلى الجسد .

إن الخطابة قد ساعدت على وضع الطغاة فى كراسى الحكم . لكن الظلم لن يجعلهم سعداء فى حياتهم . وأن أرخلاوس الذى اعتلى عرش مقدونيا بلا وجه حق ، لن يشعر بالسعادة أبداً سيظل فى حياته تعيسا بائسا ، هذا الملك الكبير ، وكل أثينى قد يقبل أن يكون مقدونيًّا ، ولكنه لن يقبل أن يكون أرخلاوس . لذلك يقرر أفلاطون أن الخطابة لم تستخدم حتى اليوم إلا من أجل الدفاع عن الظلم لا عن العدل .

---

(١) يقول جورجياس فى المحاورة التى تحمل اسمه (٤٥٤ ب) : هذا الفن مكانه فى المحاكم والأماكن الأخرى التى يتجمع ويتجمهر فيها الناس . . .

(٢) Savoir - faire.

(٣) جورجياس ٤٦٥ .

(د) علم الفلسفة :

من الواضح إذاً أن النقد الذى وجهه أفلاطون إلى الشعر والسياسة والخطابة ، لم يكن الغرض منه التجديد أو التغيير فى أصول ومناهج هذه الفنون ، بقدر ما كان الغرض هو إصلاح الحياة فى أثينا بكل مظاهرها السياسية والاجتماعية والفكرية . وتبدو مقولة « الحياة » هنا ، مقولة أساسية وجوهرية فى نهج التفلسف عند أفلاطون . التفلسف حياة ، والحياة الإنسانية تجد معناها الحقيقى فى التفلسف . لقد عمل الشعراء والساسة والخطباء فى أثينا على إفساد الحياة فيها ، وسواء بقصد أو بغير قصد . كان حبهم للفن وللمهارة الفنية أكبر وأقوى من حبهم للحقيقة وللعدالة . وها هو ذا أفلاطون يدعو الإنسان أن يحيا من أجل الحق والخير والجمال . ولا غرابة أن تمتزج الفلسفة بكل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية .

ولما كانت الفلسفة هى حب الحكمة[1] ، فإنها عند أفلاطون تكون نظرية وعملية فى الوقت ذاته . وكل محاولة للفصل بين الجانبين إنما تؤدى إلى العجز فى فهم أسمى الأهداف وأعلاها فى هذه الفلسفة . فلم تكتب هذه الفلسفة من أجل الذين يعيشون فى الأبراج العالية ، بل من أجل الذين قبلوا الحياة مع الناس ومن أجلهم .

تهدف الحكمة النظرية إلى معرفة الحقيقة ، وتهدف الحكمة العملية إلى تحقيق العدالة . والأخلاق هى التى تجمع بين معرفة الحقيقة وتحقيق العدالة ، وهى أساس الحياة النظرية والحياة العملية . والحق أن الحياة النظرية والعملية ، تأخذ عند أفلاطون أفقا إنسانياً واسعا ، إنها ليست حياة الفرد وحده ، بل حياة الجماعة كلها . ويصبح التفلسف حواراً ، لا حديثا للذات ومجرد لغو لا يفهمه غير قائله. لكن الحوار الأفلاطونى لا يريد أن ينقلب إلى مشاحنات وتضارب بين الآراء المختلفة . إنه يرتفع إلى مرتبة « الجدل » الذى ينقل العقل من عالم الأشياء إلى المعانى ، ومن المحسوس إلى عالم الأفكار والصور والقيم .

والجدل (ديالكتيك) هو علم الفلسفة بالأصالة ، أما سائر المعارف الأخرى فهى مجرد مقدمات لعلم الفلسفة والجدل . ويرى أفلاطون أن المعرفة بصفة عامة تنقسم إلى قسمين : قسم خاص للمهن ، وقسم خاص بالتعليم والثقافة . والفنون كلها تنتمى إلى القسم الأول مثل الموسيقى والطب والزراعة والملاحة والفنون الحربية وفن البناء ، مع ملاحظة أن الفنون التى تتصل بالموسيقى تكون أقل دقة من الفنون التى تتصل بالبناء لما تشمله هذه من فنون العد والقياس والوزن . أما العلوم إذا أخذنا بالتسمية الشائعة عنها ، فهى تنقسم إلى أربعة : علوم العدد (الحساب) وعلم الهندسة

---

(١) بحسب التعريف اللفظى للكلمة اليونانية : فيلو أى الحب وصوفيا أى الحكمة .

(المساحة) وعلم الهيئة (الفلك) ، ورابعا وأخيراً هندسة الأجسام الصلبة[١] .

ولكن أفلاطون يريد فى كتاب الجمهورية أن يقتصر استخدام كلمة العلم ، على علم الجدل وحده ، ويرى أنه من الأفضل أن نبحث للعلوم الأخرى عن كلمة تكون أكثر وضوحا من الرأى ، وأكثر غموضاً من العلم . فالفنون التى تندرج تحت ما يسميه أفلاطون بالمعرفة الظنية ، تقوم على ملكة الاعتقاد وملكة التقليد . أما علم الجدل فهو وحده الذى يقوم على ملكة التعقل . ذلك لأن العلوم التمهيدية الأخرى إنما تقوم على ملكة الاستدلال .

وكان من الممكن أن يكون علم الجدل مجرد علم عقلى ، يكشف عن خصائص العقلية الإغريقية ؛ مجرد علم يقوم على ملاحظة وفحص المعطيات الحسية من أجل استخلاص ماهياتها . تماما كما فعل أرسطو من بعد ، حين أقام فلسفته على أساس النشاط العقلى ، أو الفاعلية العقلية . لكن العقلانية الإغريقية التى كانت لا تخرج عن حدود العقل ومنهج العقل الدقيق ، قد تعالت على نفسها وتجاوزت الحدود التقليدية المرسومة .

والآن نتساءل : ما الجدل ؟ ما هو منهجه ؟ ما هى غايته ؟

إن الطريق الجدلى للبحث ، أو المنهج الجدلى ، هو وحده فى نظر أفلاطون الذى يجعلنا ندرك « ماهية » كل شىء . على عكس الفنون الأخرى التى تتعلق بآراء الناس ورغباتهم ، أو المنتجات الطبيعية والصناعية ؛ وعلم الهندسة الذى تظل فروضه[٢] بعيدة عن الواقع ، وصوراً من الأحلام ، عندما لا يبررها الواقع نفسه . إن علم الهندسة لا يمكن أن يكون علما حقيقياً إذا كان يبدأ بالقضايا التى لا نعرف مدى انطباقها على الواقع ، ولا ترتبط القضايا فيما بينها وسائل يبررها الواقع . أما ما يختص به السير فى الطريق الجدلى ، فهو دفع الفروض بشدة ومتابعة السير فى الطريق حتى نصل إلى المبدأ ذاته .

لكن السير فى الطريق الجدلى ليس كالسير على الأرض المنبسطة ، بل هو صعود إلى أعلى . فملكة الجدل « تصعد بأفضل ما فى النفس ، لتتأمل أفضل ما فى الواقع »[٣] . هذا الأفضل هو الخير Bien ؛ وقد يكون فى حكم العامة من الناس اللذة ، بينما هو فى حكم أناس أكثر دقة الفكر[٤] . وهو المبدأ الذى يعطى موضوعات المعرفة حقيقتها ، ويعطى الذات العارفة القدرة على المعرفة . أو هو واهب المعلوم وجوده وماهيته ، مع أنه أسمى من الماهية ويفوقها مرتبة وقدرة . ويقول

---

(١) يمكن أن نضيف إليها علم الأنغام الذى يتميز عن فن الموسيقى
(٢) أو فرضياته Hypothéses
(٣) الجمهورية ٧ ، ٥٣٢ .
(٤) الجمهورية ٦ ، ٥٠٥

أفلاطون إن الخير الأسمى هو الموجود من حيث طبيعته الأزلية الساكنة[١] . والخير أيضاً هو شمس العالم المعقول ، وما الشمس المحسوسة إلا صورة مقلدة من الشمس المعقولة ، وكما تشرق شمس المعقول على المثل أو الصورة (أيدوس) فتهبها الوجود والماهية ، كذلك تشرق الشمس المحسوسة على الكائنات فتهبها الحياة فى الأرض .

إن علم الجدل يستلزم إذاً العلم بالخير ، كما أنه يستلزم العلم بالمثل . فالمثال أو الصورة المعقولة ، هو حقيقة الشيء فى ذاته ، وعلم المثل هو عالم الحقائق والماهيات ، بينما العالم المحسوس هو عالم الصور الزائفة الخداعة . والمثال عام من حيث مفهومه ، ولكنه خاص من حيث عدده . فهو واحد بسيط لا كثرة فيه . ونستنتج من هذا أن الموضوعية كما يريدها عالم الجدل هى موضوعية « الشيء فى ذاته » ، أو « الواقع فى ذاته » ، أو « الحقيقة فى ذاتها » . لكن هذه الموضوعية المطلقة عند أفلاطون ، هى موضوعية مفارقة ، فعالم المثل مفارق للمحسوس ، فهل استطاع أفلاطون أن يأتى لنا حقاً بالوسائل التى تساعدنا على معرفة الحقيقة المفارقة فى ذاتها ؟

إننا نجد عنده عدة وسائل ، ونستطيع أن نقسم منهجه الجدلى إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول قوامه العقل البحت الذى ينتقل من المحسوس أى المشروط Conditionné ، إذ الشرط بواسطة الفرضية العقلية Hypothèse . هذا الجدل العقلى ينقلنا إلى عالم الأشياء فى ذاتها ، والحقائق فى ذاتها لأننا لا نستطيع أن نتدرج فى سلسلة الشروط أو الفروض إلى مالانهاية ، بل لابد وأن ينتهى العقل إلى اللامشروط Inconditionné أو الخير .

والقسم الثانى من الجدل يقوم على وسيلتين نفسيتين ، أولاهما : التذكر ، وثانيهما : الحب ، باعتبار أن الفلسفة هى محبة الحكمة . ويشرح لنا أفلاطون نظرية التذكر Réminiscence فى محاورة «منون» ، فيسأل سقراط العبد الأمى بعض الأسئلة الرياضية ، فيجيبه ببعض نظريات الهندسة الإقليدية . ويعجب منون من أمر هذا العبد الذى لم يكن قد تعلم شيئاً من المبادىء . ولكن سقراط يشرح له عملية التذكر ويقول له إن النفس الإنسانية كانت قبل هبوطها على الأرض تعيش فى عالم المثل حيث شاهدت الحقائق فى ذاتها . وملكة التذكر هى التى تجعل النفس تتذكر هذه الحقائق وهى فى عالمنا الأرضى .

أما عن الحب ، فهو مصدر الفضائل ، وهو فى محاورة المأدبة حب الجمال ، وله صور مختلفة ودرجات مختلفة . فهناك حب للصور الجميلة وللنفوس الجميلة ، وللأفعال والقوانين الجميلة ، كما أن هناك حباً للعلوم الجميلة . والجمال فى كل هذه الأشياء واحد ولكنه على أوجه مختلفة تتدرج من المحسوس إلى المعقول حتى تنتهى فى نهاية الأمر إلى الجمال فى ذاته أو فى مثال

---

(١) الفيلبوس ٥٨ .

الجمال ، وهو واحد ، ثابت ، ومستقل فى وجوده عن سائر الأشياء الجميلة .

والحق أننا بجانب القسمين السالفين ، لا نستطيع أن نغفل القسم الثالث من الجدل الأفلاطونى الذى طبع هذه الفلسفة بالروحانية والصوفية . وهذا القسم يقوم على الإلهام الإلهى الذى يكشف للنفس عن نور الخير والمثل . والنفس التى تتلقى هذا الإلهام نفس تخلصت من شوائب الجسد ، نفس صفت فدقت ملكاتها . ذلك لأن العالم الذى نعيش فيه هو عبارة عن كهف مظلم لا نرى فيه إلا ظلال الأشياء التى تمر وراءنا . والنفس سجينة فى هذا الكهف ، أى فى البدن ، فعليها أن تفك قيودها لتنطلق إلى عالم النور والحقيقة .

هذه الفلسفة الأفلاطونية ترتبط بنظرية أنطولوجية خاصة بالوجود وحقيقته وطبيعته . فإذا كان عالم المثل هو عالم الموجودات الحقيقية ، فإن عالم الأشياء المحسوسة يشاركه فى الوجود . وهذه المشاركة الأنطولوجية تضع حلا لمشكلة الوحدة والكثرة ، والسكون والحركة ، والمحسوس والمعقول[1] . وربما تكون هذه الحلول صحيحة فى نظر أفلاطون ، ولكن المشاركة نفسها تظل فى غيره نظر من الفلاسفة ، مجرد فرضية لا يمكن التسليم بها ، ولقد أثارت من المشاكل الفلسفية والأنطولوجية أكثر مما أثارته أية نظرية أخرى .

إننا يجب أن نكرر مرات ومرات : أن الفلسفة عند أفلاطون ، ليست مجرد علم للجدل ، أو منهج جدلى يصعد بنا (الحب) من المحسوس إلى المعقول ، ويهبط بنا (التذكر) من المعقول إلى المحسوس ، ولكنها أكبر من العلم والمنهج ؛ إنها حياة مجاهدة للنفس من أجل معرفة الخير الأسمى وتحقيق العدالة بين الناس .

يعتقد أفلاطون أن النفس يجب أن تتحرر من قيود الجسم ، وأن تتغلب على الأهواء والرغبات والشهوات . الجسد سجن للنفس ، إذا أطعناه صرنا عبيداً له . يقول إننا ننشغل به فى حياتنا بألف وسيلة ، من حيث ضرورة العناية به ، عدا الأمراض التى تحل بنا ، وتحول بيننا وبين اقتناص الواقع . وإن الحروب والمنازعات (الفتن) والمعارك تكون بسبب الجسد ورغباته ؛ ذلك لأن الحروب تنشب بسبب امتلاك الثروات ؛ وإذا دعتنا الضرورة لامتلاكها فذلك بسبب الجسد فنحن عبيد مستعدون لخدمته[2] . وهو يؤكد بعد ذلك أنه إذا أردنا أن نعرف أى شىء معرفة خالصة فيجب أن تنفصل النفس عن الجسد ، وأن تتأمل فى ذاتها ، الأشياء فى ذاتها ، ولكن النفس لن تنفصل تماما عن الجسد إلا بعد الموت ، لذلك كان من الواجب عليها فى هذه الحياة أن تكون علاقتها بالجسد فى أضيق الحدود الممكنة ، وأن لا تشاركه حياته إلا عند الضرورة اللازمة ،

---

(١) الوحدة والسكون والمعقول فى عالم المثل ، والكثرة والحركة والمحسوس فى العالم الحسى .

(٢) الفيدون ٦٦ .

وأن لا تفسدها طبيعة الجسد، بل على العكس أن تتطهر منه، حتى يأذن الإلـه لها يوما بالخلاص. هكذا نصبح أطهاراً أنقياء متخلصين من حماقة الجسد، ومن المحتمل أن نكون فى صحبة موجودات مماثلة، وبذاتها وحدها نستطيع أن نعرف ما هو غير ممزوج[١].

إذاً هل من الممكن أن تكون حياة الفيلسوف فى ظروف تماثل الحياة بعد الموت؟ هذا صحيح فى نظر أفلاطون، ومن أجل ذلك لا يحزن الفيلسوف من الموت. إن حياته تطهير للنفس بواسطة الفضائل، أى بواسطة الاعتدال والشجاعة والعدالة والفكر أيضاً.

وجدير بالذكر أن حياة التفلسف لا ينبغى أن تبعد الفيلسوف عن الناس والمجتمع. فإذا انعزل الفيلسوف عن المجتمع، فإنه يفقد خبرته بالقوانين فى المدينة، ويفقد أسلوب التخاطب مع الناس سواء فى المناسبات العامة أو الخاصة. وبعبارة أخرى، إنه يفقد كل صلاته الإنسانية، وكل خبرته بالعادات والتقاليد. لذلك يجب عليه أن يشارك الناس فى حياتهم. وكم هو جميل أن نشارك فى الفلسفة إذا كان ذلك من أجل التثقيف، فهذا كما يقول جورجياس يليق بالشباب، أما الرجال، فهل تظل حياتهم من أجل التثقيف والتعليم فقط؟ إذا أردنا أن يكون العلم نافعا، والثقافة نافعة، فيجب أن يتجها نحو المجتمع والناس. ويقول سقراط فى محاورة «جورجياس» يقينا إن الرجل الحكيم هو الذى يأتى بالأعمال التى تناسب الآلهة والناس، وهو يفقد حكمته إذا أتى بغير ذلك[٢]. إن الرجل الحكيم هو الذى يحقق السعادة لنفسه وللآخرين؛ ومثل هذا الحكيم يكون عزيزاً لدى الآلهة والناس. ويضيف سقراط إلى ذلك قوله بأن السماء والأرض، والآلهة والناس، كلها ترتبط بأواصر الجماعة التى تتألف من الصداقة وحسن التدبير والحكمة وروح العدالة، ولهذا السبب سمى العالم «كوزموس» Cosmos بمعنى الترتيب والنظام.

إن الإنسان فى الحقيقة لا يكون سعيداً بامتلاكه العدالة والحكمة، ولكنه يكون سعيداً بتحقيق العدالة والمساواة بين الناس. أما أعمال الظلم كلها فهى تسىء أكثر إلى فاعلها.

هل يريد الفيلسوف أن يكون صديقا للشعب وصاحب نفوذ وسلطة فى الدولة؟ هل يبغى هذا الإنسان الإلهى أن يكون رجلاً حاذقا فى إدارة شئون الدولة، وماهراً فى الكلام؟ كلا! إن الرجل الحكيم لا يبغى إلا خلاص نفسه وخلاص الآخرين. إنه «يعمل» فى المدينة من أجل أن يصبح المواطنون أخياراً وصالحين. قد يهتم رجل الدولة بالبناء والتشييد، ولكن أليس بناء الروح والنفس بأفضل من بناء الجسد؟ وقد يسأل سقراط كاليكليس إذا ما أصبح يوما رجل دولة: «هل جعلت شخصاً فى المدينة أفضل مما كان؟ هل جعلت أى شخص، غريبا أو مواطنا،

---

(١) الفيدون ٦٧.

(٢) جورجياس – ٥٠٧.

عبداً أم حراً ، رجلاً كاملاً ، بعد أن كان فاسداً وظالما وفاجراً ، ومعتوها[1] ؟ هكذا يجب أن يكون حكم الدولة عندنا !

إن من طبيعة الفيلسوف حب العلم والمعرفة . ولما كان هذا العلم يكشف له عن حقيقة الأشياء ، وواقعها الحقيقى الذى لا يطرأ عليه الفساد ، فإن هذا الحب يمنعه من الكذب ويعصمه من الخطأ . إنه معتدل بطبيعته ، غير متعطش إلى المال والثروة . ليس فى طبعه خسة ولا ضعة ، ولا يعرف الخبث واللؤم . ولكنه محب للعدالة وللناس . ومن الخصائص الهامة للفيلسوف التى يوضحها أفلاطون فى الجمهورية ، قوة الذاكرة التى يتمتع بها ، فالنسيان ليس من شيم العلماء والفلاسفة . كذلك فهو يتحلى بالذوق الرفيع ، وبحبه للأناقة الفكرية والانسجام العقلى .

هذا هو الفيلسوف ، الرجل الحكيم والإنسان الإلهى الذى يدعوه أفلاطون أن يكون حراً حاكما فى مدينته ، محققا للعدالة بين المواطنين ، محباً للخير ، من أجل سعادة الناس والمجتمع .

(ﻫ) الأخلاق والسياسة :

إن العناية بالأخلاق والسياسة ، وجعل الأخلاق أساسا تتأسس عليه السياسة ، من المقومات الرئيسية فى الفلسفة الأفلاطونية . ويجمع المؤرخون والباحثون بأن نظرية النفس عند أفلاطون هى العمود الفقرى لفلسفته الأخلاقية والسياسية . وكانت النفس عند اليونانيين تشير إلى المبدأ الحيوى فى الإنسان Psyché ، الذى ارتبط فى نظرهم بعملية التنفس ، وكأن النَّفْس مشتقة من النَّفَس . وقبل أن نتكلم عن خلود النفس الذى اشتهرت به الأفلاطونية ، يجب أن نتكلم أولا عن ملكات النفس وقواها .

يقسم أفلاطون قوى النفس إلى ثلاثة[2] :

١ — العقل Logistikon

لا يشير العقل هنا إلى المهارة العقلية التى تبحث عن الوسائل لتحقيق الأهداف ، ولا يشير إلى العلم التقنى (الفنى) والعملى والنظرى ، ومن الممكن أن تترجم الكلمة اليونانية بالحكمة أو الذهن .

٢ — الشجاعة Thymoeides

وهذه الشجاعة لا تعنى التغلب على الخطر بل أيضاً محاربة أهواء النفس وانفعالاتها .

---

(١) جورجياس — ٥١٥ .

(٢) Kurt Schilling : Histoire des idées sociales trad. fr. Payot 1962, p. 69.

٣ ـ الاعتدال Epithymetikon

الاعتدال فى إشباع حاجات النفس الإنسانية .

ولقد اعتدنا أن تقسم النفس عند أفلاطون إلى النفس الشهوانية ، والنفس الغضبية ، والنفس العاقلة . وقد تميزت كل نفس بفضائلها ، فالاعتدال هو فضيلة النفس الشهوانية ، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية ، والحكمة هى فضيلة النفس العاقلة . من أجل ذلك كان الارتباط الوثيق بين النفس والفضيلة ، بين معرفة النفس والأخلاق . ويبنى أفلاطون المجتمع ، ويؤسس الدولة على أساس الأخلاق والفضائل . فالحكام المستنيرون يجب أن يتصفوا بالحكمة والعقل . وحراس المدينة (رجال الجيش) يجب أن يتصفوا بالشجاعة . أما الزراع والصناع والتجار فيكفى أن يتحلوا بالاعتدال فى إشباع رغباتهم . وهكذا تقوم القوة الاقتصادية فى المدينة على الطبقة التى تعتدل فى رغباتها ، وتقوم القوة العسكرية على الطبقة التى تتحمل بشجاعة أمانة الدفاع عن حرية الوطن وسلامة أراضيه . أما الطبقة الثالثة فهى أساس القوة السياسية فى المدينة ، تلك القوة التى أصبحت لا تهدف إلا إلى تحقيق العدالة فى المجتمع . إن المهمة السياسية ، تصبح فى المجتمع الأفلاطونى ، مهمة التربية والتثقيف والتعليم .

ويعتقد أفلاطون ، أن التربية والتعليم لا يدعان مجالا للتفرقة العنصرية بين أصحاب الطبقات المختلفة . لأن هذه التفرقة التى تقوم على أساس قوى النفس واستعدادها الفطرى ، لا تقوم فى الحقيقة على أسس زائفة ، بل على أسس طبيعية سليمة . فالصناع لا يمكن أن يكونوا بفطرتهم غير صناع ، ولهم أن يتمتعوا بمجالهم ويرضوا به ، إن هذه الفئات الثلاثة التى يتألف منها المجتمع ، تتحد فى دولة العدالة كما تتحد قوى النفس ، فى النفس الواحدة . وهذه الوحدة هى الضمان الأساسى للحياة السعيدة الهانئة فى المدينة . لقد ألغى أفلاطون نظام الأسرة والملكية الفردية ، تدعيماً لهذه الوحدة وضماناً لبقائها .

والحق أن النقد الذى يمكن أن يوجه إلى فلسفة أفلاطون السياسية ، إنما يجب أن يوجه أولا إلى فلسفته التربوية . هل هذه الفلسفة التربوية هى فلسفة إنسانية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ؟ لماذا لا يتعلم الزراع والصناع والتجار علوماً وفنوناً أخرى غير الفنون الضعيفة التى يفرضها المجتمع الأفلاطونى عليهم ؟

لقد أراد أفلاطون أن يجعل النظام فى المجتمع شبيهاً بالنظام فى الكون ، فهذا التماثل بين الإنسان والكون ، وبين المدينة والعالم هو من الأصول العميقة فى الفلسفة الأفلاطونية . ويرى كارل بوبر

أن أفلاطون قد وضع فى مدينته برنامجاً كلياً للحياة فيها ، وضع أصولا ثابتة لنظم التربية والتشريع ، والدستور والدين والأخلاق . وهذا البرنامج الثابت لا يعطى فرصة أمام المجتمع لتغير والتطور . وكأن كل ما فعله أفلاطون هو العودة إلى الفطرة الطبيعية للإنسان . هذا المجتمع الأفلاطونى هو المجتمع المقفول بكل معنى هذه الكلمة . إنه لا يسمح للفرد بالتحرك والتقدم والانطلاق والانفتاح .

إذا كان النظام ، والنظام وحده هو الذى يفرض على الإنسان هذا المجتمع المقفول ، فإن الحرية وحدها هى التى يجب أن تدفعه إلى الخروج منه . إن الثقافة فى هذه الجمهورية قد لاتكون فى الحقيقة غير رداء مزركش يرتديه البعض دون البعض الآخر . وهل يمكن أن يعيش الإنسان سعيداً فى هذا المجتمع ؟ مهما كانت الحلول العقلية التى يقدمها أفلاطون عن السعادة فى مدينته ، فإنها فى الواقع ليست حلولا إنسانية بالمعنى الصحيح .

لا يدعى أفلاطون أى مجال للتطور أو للتغير ؛ فكل تطور فى نظره سوف يكون حتماً تراجعاً إلى الوراء . فهل صدق كارل بوبر حين قال إنه « مهما كانت النوايا الطيبة فى جعل السماء على الأرض ، فإن أفلاطون لم ينجح إلا فى جعل الجحيم على الأرض »[1] ، لذلك نقول إن مدينة أفلاطون رفضت أن تصنع تاريخها ، أو تعيش تاريخها ، وارتضت هذه المثالية الجامدة بعيداً عن التاريخ وخارجا عنه .

٢ — المؤثرات المصرية فى الفلسفة الأفلاطونية

كل الجوانب الروحية والإشراقية فى الفلسفة الأفلاطونية التى أثارت إعجابنا على مر العصور إنما هى جوانب شرقية مصرية . كل ما قاله أفلاطون عن العالم الخير (شمس المعقول) وخلود النفس ، إنما يرجع إلى أصول مصرية قديمة . لقد تجاوزت الفلسفة الأفلاطونية حدود العقلانية الإغريقية ، وانفتحت على الروحانية الشرقية ، وكان هذا هو سر قوتها وجمالها وخلودها .

ماذا يتبقى من الأفلاطونية إذا ما جردناها من نظرية الخير الأسمى الذى يفوق الوجود مرتبة وقدرة ، ومن نظرية خلود النفس التى هبطت من عالم المثل لتعود إليه ؟ إننا لن نجد فى هذه الفلسفة غير آراء متناثرة هنا وهناك ، عن بعض المشاكل السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفكرية ، التى كانت تمس المجتمع الأثينى فى ذلك الوقت .

---

(١) كارل بوبر : المجتمع المفتوح وأعداؤه . . ص ١٦٨ الجزء الأول .

فى مجال السياسة ، كانت الأسئلة تدور حول طبيعة النظم السياسية المختلفة التى كانت سائدة فى بلاد اليونان ، أو فى البلاد المحيطة بها . ما هى الديمقراطية ، ما الفرق بينها وبين الأرستقراطية والأوليغرقية ؟ ما هو مصير الدولة التى يحكمها الطغاة والمستبدون ؟ وهل نجح رجال السياسة فى أثينا فى إصلاح أحوال المدينة ؟

ونجد مثل هذه الأسئلة المحلية ، فى المجال الاجتماعى والأخلاقى والفكرى . مثلا ما دور الأسرة فى المجتمع ؟ ما هو دور الأغنياء ؟ ما هو دور الفقراء ؟ ماذا عن نظام الطبقات ؟ ولا يخفى علينا أن هذه المشاكل كلها كانت نابعة من المجتمع الأثينى المحلى. كما أن الموقف السقراطى الأفلاطونى من الأخلاق كان إغريقياً أصيلا. كان تحليل الأخلاق والفضائل بحسب طبيعة النفس الإنسانية ، وميولها ورغباتها وغايتها — السعادة — يسير على المناهج والأصول الإغريقية المعروفة. هل الفضيلة واحدة أم متعددة؟ هل السعادة فى اللذة أم فى المعرفة؟ ما هى العدالة ؟

وكانت المناقشات الفكرية بين الفلاسفة وغيرهم من رجال الشعر والخطابة أو السوفسطائيين تدور كلها حول الرأى Doxa والحقيقة Aletheia . فالرأى يبنى على الظن والحقيقة تبنى على اليقين . وكانت النظرية الإغريقية عن الحقيقة تستند إلى نظرية أنطولوجية عن الوجود . فالحقيقة تكشف عن الكينونة أو الوجود être ، والرأى يكشف عن عدم الوجود non-être .

حتى الجدل الأفلاطونى كان من الممكن أن يتوقف عند العليمة التى تنقلنا من المشروط إلى الشرط . ذلك لأن « صعود النفس إلى المثل ، والرؤية الخاطفة لها ، وتذكرها للحقائق التى عرفتها قبل هبوطها إلى الأرض ، كان لا يمكن أن يتحقق بدون تصور أفلاطون لطبيعة النفس الأزلية والأبدية .

نقول إن نظرية الخير الأسمى ، ونظرية خلود النفس ، قد أضافا إلى الأفلاطونية أبعادها الميتافيزيقية والروحانية العالية . وبقدر ما كانت هاتان النظريتان بعيدتين عن العقلانية الإغريقية كانتا قريبين من العقلية المصرية الشرقية . بل إن الحضارة المصرية العريقة قد قامت على أساس عقيدتين أساسيتين هما : عبادة الشمس (الخير) — وخلود النفس الإنسانية (عقيدة البعث)

١ — عبادة الشمس :

يقول المؤرخ المصرى الكبير والعالم القدير ، الأستاذ الدكتور أحمد بدوى ، فى موكب الشمس[1] « إن عبادة الشمس فى مصر عريقة ، يرجع تاريخها إلى أيام انتظام وسائل الحياة

---

(١) الجزء الأول (١٩٤٦) ؛ والثانى (١٩٥٠) لجنة التأليف والترجمة والنشر .

الإنسانية فى هذا الوادى . نظر المصريون فيها ، وعاينوا ما لها من أثر واضح فى حياة الكائنات فقدروها ورصدوا سيرها فى عالم السماء . ثم عبدوها ، وجعلوا لها صوراً مختلفة ورسموا لها أشكالا متعددة [١].

فإذا ما كان عام ٢٥٦٠ قبل مولد المسيح ، استطاع أصحاب الشمس أن يصلوا إلى العرش ، زاعمين أنهم من أبناء الشمس ورسلها ، وهنالك فرضوا مذهبهم على الناس فرضاً . وتنافس أتباع الشمس فى التقرب من معبودها ، يبنون لها الهيا كل على نحو ما كانت له من قبل فى هليوبوليس[٢] ويؤكد مؤرخو التاريخ المصرى القديم ، أن المصريين القدماء قد وحدوا بين عبادة الشمس وعبادة « أوزيريس » ، وجعلو من المعبودين إلهاً واحداً وروحاً واحدة .

وأطلق المصريون على الشمس أسماء كثيرة . فاسمها المجرد هو « رع » وهو اسمها فى رابعة النهار ، واسمها « رع خبرى » عند الصباح ، « وأتوم » عند الغروب . وكانو يسندون إلى « رع » خلق كل شىء ، فهو الذى أعطى كل شىء خلقه ؛ خلق الإنسان والحيوان والطير والنبات ، ومن أجله يجرى النيل كريماً طيباً يحمل بين يديه الخير لأبناء الحياة . ويبدو أن عبادة الشمس قد ملأت قلوب المصريين وروحهم . فكانوا يسبحون بحمدها ويصلون لها :

« لك الحمد يا شمس كل نهار ، يا من تشرق فى غير فتور عند كل صباح ، فوق جمال أشعتك بريق الذهب الوهاج ، أيها الفنان سوى بنانه ، أيها البارئ لم يبرأ ، يامن تفرد بذاته وصفاته . . . خالق الخلق وأرزاقهم ، وأبر الأمهات بالآلهة والناس ، أيها الصانع المبدع ، راعى الخلق وحاميهم . . . أيها الملك الفرد ، فاتح الكون فى كل يوم ؛ يدعى كل مافيه من دابة . . أنت يا من نوره الشمس فى السماء . . . [٣] ومهما كان الارتباط بين عبادة الشمس والحياة السياسية فى مصر ، فالحقيقة أن هذه العبادة قد انتشرت انتشاراً واسعاً حتى أصبحت مصر كلها تدين بعبادة الشمس ، تهتف باسمها وتسبح بحمدها . [٤] وكان أهل مصر يتقربون إلى الشمس فى دنياهم ، ويسعون إلى لقائها فى الحياة الأخرى .

ولا شك أن الشمس التى ارتفعت عند المصريين القدماء إلى درجة الألوهية ، لم تكن مجرد رمز يخفى من ورائه حقيقة أخرى ، بل كانت هى الحقيقة ذاتها ، وهى الوجود الواضح الصريح الذى لا غموض فيه ولا التباس . كانت الشمس بأشعتها الذاهبة هى خير الوجود والحياة .

---

(١) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٥٨٣ .

(٢) ص ٨٠١ — أكثر الأقاليم كانت تحمل اسم الشمس ، ولم يبرأ من ذلك غير منف (بتاح) .

(٣) نفس المرجع ص ٨٠٥ .

(٤) نفس المرجع ص ٨٠٦ .

وفى عهد أمينوفيس الرابع (أخناتون) ، أصبح إله الشمس إلهاً عالياً ليس مقصوراً على مصر وحدها ، بل يمتد ملكه على العالم كله . ولقب إلـــه الشمس باسم « أتون » للدلالة على عقيدة التوحيد الجديدة التى أخذ ينادى بها . « وأتون » كلمة مصرية قديمة كانت تطلق على الشمس المجسمة (قرص الشمس) ، ولقد استخدمها أخناتون ليبشر بالتوحيد الجديد بعيداً عن خطر الشرك فى مذهب اللاهوت الشمسى القديم .

ولا يمكننا إلا أن نذكر بعض ما ورد فى الأناشيد التى قالها المصريون فى مدح « آتون » وتمجيده .

أنت تبزغ بجمالك فى أفق السماء .

أنت يا آتون الحى الذى كنت فى أزلية الحياة .

فحينما كنت تشرق فى الأفق الشرقى .

كنت تملأ بلاد الكون بجمالك .

أنت جميل ومتلألئ ومشرق فوق كل أرض الكون[١] . . .

والحق أن العقائد المصرية القديمة كان فيها من عمق الحقيقة وعلوها وجمالها ، ما يفوق الأساطير اليونانية القديمة التى سخر منها حكماء الإغريق أنفسهم. لقد تمثلت مصر الألوهية فى أرفع صورة (الشمس) وتمثلت الوجود فى أروع وأزهى صورة. أما الحياة فكانت الخير والعطاء. العالم كله من صنع آتون :

أنت خلقت السموات العلى لتشرق فيها ولتشاهد كل ما صنعت حينما كنت لا تزال وحيداً (لا شىء غيرك) هذا هو آتون ، شمس النهار فوق العالم ، ساطع وقوى وجميل ، خالق كل أرض ، وبارئ كل من عليها . وعندما تغيب الشمس فى أفق السماء الغربى ، ينام الناس كأنهم أموات حتى تشرق من جديد فى الصباح ، فى أفق السماء الشرقى .

وكأن الناس والموجودات لم تخلق إلا لترى آتون وتتعبد له . فإذا ما غابت الشمس نامت عيونهم التى كانت لا ترى إلا بنوره .

لم تكن الشمس عند المصريين القدماء مجرد علة مادية للموجودات ، بل كانت هى حقيقة الوجود وجماله . كان إله الشمس هو خالق الأرض والسماء ، « صانع مبدع » . والحياة تجلى لآيات هذا الإله المشرق البهى ، البعيد القريب[٢] . . .

(١) سليم حسن : الأدب المصرى القديم . الجزء الثانى ص ١١١ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٥ .

(٢) موكب الشمس . الجزء الثانى ص ٨٢٢ .

خلق الإنسان ليرى نور الخير والحقيقة والجمال ، لأن إله الشمس هو آية الحياة ، ولا حياة إلا به . وما أن تغيب الشمس عن مسرح الحياة ، إلا ويسكن كل شيء فى الظلام . لذلك كانت الحياة فى مصر فرحة وصلاة لهذا النور ، فيها كل مظاهر التهليل والإبتهال . فكيف لم يتأثر أفلاطون روحاً وفكراً بهذه العقائد ؟ . كان من الممكن أن تكون المعتقدات المصرية مجرد أقوال مكتوبة ومدونة ، أو مجرد مراسم وطقوس يؤديها الناس بلا اقتناع أو إيمان ، ولكنها كانت فى مصر إشراقية الحياة الروحية ، كما تجلت فى نفوس المصريين جميعهم . وكانت التعبير الصادق عن أسمى وأعلى معانى الوجود والخير والجمال .

٢ — عقيدة البعث وخلود النفس :

بجانب عبادة الشمس ، كانت هناك عقيدة أساسية ارتبطت بها الحضارة المصرية القديمة ارتباطاً وثيقاً ، ونعنى بها عقيدة البعث وخلود النفس . كانت نظرة المصريين إلى الحياة نظرة جادة عميقة ، ففكروا فى الآخرة باعتبارها الحياة الخالدة التى لا موت ولا فناء فيها . واعتقدوا أن الموت إنما ينقلهم من الحياة الدنيا ، إلى الحياة الأخرى . ومهما قيل من أنهم لم يتصوروا الحياة الأخرى تصوراً روحياً خالصاً ، وأنهم لم يتجردوا تماماً عن ماديتهم ، فإن هناك شواهد كثيرة تؤكد أن المصريين قد تمتعوا بجانب كبير من الروحانية .

وتجلت عقيدة البعث عند المصريين بصورة قوية أمام العالم ، فى الآثار التى تركها ملوكهم ليحفظوا فيها أجسادهم إلى يوم البعث . فقد ظن المصريون القدماء ، « أن أرواح الموتى تستطيع أن تغادر القبر وتعود إليه فى هيئة طير . وأرواح المؤمنين قد كانت تستقر بين أنجم السماء الزهر ثم تهبط منها فى هيئة طير ، لتزور الجسد من أسفل الأرض ، فالملك فى عالم السماء روح إلهى خالص ، يحكم الدنيا من عرش السماء ، وهو فى الآخرة يحكم الموتى من فوق عرش أوزوريس وجاء فى رثاء الملك أوناس : ألا أيها الملك الراحل لقد غادرتنا حياً ، ولم تذهب ميتاً . وإن لك لسلطاناً إلهياً خالداً . . . وأولئك أهل الخلود قد جاءوا يقبلون الأرض بين قدميك — لقد فتحت لك أبواب السماء . هنالك وقف « رع » ليلقاك ، وليأخذ بيدك إلى قصور الآلهة ، وليجلسك على عرش أوزيريس . . . »[1] ومهما كانت التفسيرات السياسية والإجتماعية التى أحاطت بتشييد الأهرامات من حيث نظام الحكم فى البلاد ، ونظرة الحاكم إلى الشعب ، والشعب إلى الحاكم ، فلاشك أن عظمة هذا البناء وشموخه تدل على مكانة البعث فى الضمير المصرى لدى الحاكم والشعب على السواء .

كان الخلود فى نظر المصريين ، هو خلود الفرد ، خلود روحه فى الآخرة ، وخلود اسمه

---

(١) موكب الشمس — الجزء الأول ص ١٣٠ .

وذكره فى الحياة الدنيا . ومن هنا كان اهتمام كل مصرى بمصير نفسه فى الحياة الدنيا والآخرة . ولا شك أن عقيدة الخلود قد قامت على مبدأ النفس الفردية لا النفس الكلية . وكانت هذه النظرة الفردية إلى الإنسان الذى يواجه بمفرده مصيره فى الدنيا والآخرة ، هى أساس اخلاقهم وآدابهم .

كانت النفس المصرية تؤمن بالخلود ، وتؤمن أيضاً بأن الفضيلة والخلق الكريم هما اللذان يحققان للإنسان السعادة فى الدنيا والآخرة . وإذا كنا نردد اليوم أقوال سقراط وأفلاطون عن الفضيلة بكل إعجاب وتقدير ، فإنه يصبح من الواجب علينا أن نذكر أن المصريين قد سجلوا الفضائل ومكارم الأخلاق فى كتاب دينى[1] يبين للناس طريق النفس إلى الخلود .

بلغ الضمير الأخلاقى فى مصر درجة عظيمة وعالية من الوعى الإنسانى .كان المصرى يتحلى بالفضائل والأخلاق ، لا من أجل الوصول إلى هذا المنصب أو ذاك ، بل من أجل أن يظفر لنفسه بالسعادة فى الخلود . ولذلك ارتبطت الأخلاق بالدين برباط مقدس . وكان آمون هو إله الخير والقاضى العادل والمخلص والمنجى .

أنت يا « آمون » الذى يعرف الخير [2] . . .

أنت يا « آمون » — رع يا أول من كان ملكاً ! يا أيها الإله الأزلى . يا وزير الفقراء الذى لا يأخذ مكافأة من غير حق ، ولا يتحدث إلى من لا يأتى بشاهد . .

يا « آمون » أعر أذنك إلى فرد واقف وحده فى المحكمة فقير ، وخصمه غنى ، المحكمة تظلمه بالفضة والذهب إلى كتاب الحساب.

ما أطيبك ، ما أطيبك ! يا « آمون » ما أطيبك إنك طيب لكل إنسان ، أنت أيها الراعى الذى يمهم الرحمة ، والسامع لصياح كل من ينادى من يستحيل القلب ، وجاعل نفس الحياة يأتى.

ما أجملك ! إنك فى سلام لأنك أتيت بكل بنى الإنسان إلى الوجود، والدنيا هى جزيرتك الجميلة ، والشر والعنف قد سقطا . ما أشجعك ، ما أشجعك ، ما أشجعك ! يا إلهنا يا « رع » ، ما أشجعك ،

بإشراقك فى الصباح أنرت المحيط ، لقد أيقظت كل الأشياء التى أتت إلى الوجود ولقد بعثتها إلى الحياة مرة ثانية لأنك حاميهم .

إن أملك يا « آمون » هى الصدق . . .

ما أقدسك فى الغرب يا « رع » يارب السلام ! لقد فتحت أبواب الأفق « مسكت » بينما أصبح « حور » منتصراً ، و « ننفر » أو زير مفعم بالفرح ، وأرباب العالم السفلى فى عيد ، والأرض الصامتة فى حبور بأشعتك الجميلة .

---

(١) تنقسم النصوص الدينية المصرية القديمة إلى ثلاث مجموعات : متون الأهرام ، ومتون الأكفان ، وتلك التى أسماها "علماء خطأ . « كتاب الموتى » . موكب الشمس ص ٧٢ الجزء الثانى .

(٢) الأدب المصرى القديم : مقتطفات صفحة ١٣٨ . و ما يليها .

لقد ملأت الروحانية قلب مصر كما ملأ نور الشمس سماءها . وبلغت هذه الروحانية أسمى درجة من العقلانية عندما نادت بالتوحيد . الآلهة كلهم ثلاثة : « آمون » و « رع » و « بتاح » ولا مثيل لهم . خفى اسمه بوصفه آمون . ورع وجهه ، وبتاح جسمه . مدنهم طيبة وعين الشمس ومنف ، باقية على الأرض إلى الأبد .

إن آمون هو إله واحد ، وهو الذى أخفى نفسه وحجبها من الآلهة ، وجوهره ليس معروفاً ، وقد رفع نفسه إلى السماء ، ولا يوجد إله يعرف صورته الحقيقية ، وصورته ليست منشورة فى كتب . . .[1] إنه خفى أكثر مما يجب حتى يكشف عن بهائه ، وعظمته أكبر من كل عظمة حتى يتساءل الناس عنه ، وقوته أكثر مما يجب حتى يعرف هذا الإله المدهش ، خفى الشكل ، لألاء الصورة . نوره يملأ السماوات والأرض ، وهو خالق الوجود والحياة . وكانت مصر تحيا بنوره الذى يشرف عليها فى كل صباح ، وكانت القلوب والأرواح تبتهج به ، وتسبح له بالحمد والشكر . وكانت الشمس هى أعظم مظهر لهذا النور .

ونحن نجد فى أنشودة ليدن [2] ما يؤكد فكرة التوحيد فى مصر القديمة . « فآمون » [3] و « رع » ، و « آتوم » ، و « حور أختى » ليست إلا مجرد مسميات لإله واحد ، وقد سمى هذا الإله « بتاح » عندما نعت بأنه الصانع العظيم . . .

والحق أنه كلما أمعنا النظر فى دراسة هذه النصوص المصرية القديمة ، كلما اكتشفنا الأبعاد الروحية والأخلاقية فى النفس المصرية . هذه النفس التى آمنت بالله وبالخلود ، وآمنت بالحق والخير والصدق .

كان المصرى يحرص على أن تكون حياته مجاهدة للنفس من أجل تحقيق العدالة والخير . وبلغ إيمان المصرى بقيمة العدالة والخير فى الحياة حداً فائقاً ، فهذا الخير هو الذى يصحبه إلى دار الخلود ليحقق له السعادة الأبدية . ولا أجد هنا مجالا للحديث عن تصور المصريين للدار الأخيرة والحساب فيها . ولكننا نكتفى بالقول بأن المصرى القديم كان يؤمن بيوم الحساب أمام إله الصدق والعدل : ليت الإله « تحوت » تكون ورائى غداً (يوم الحساب) حينما أدخل أمام أرباب الصدق (محكمة العدل) وبذا سأخرج بريئاً . أنت يا « تحوت » أيها البئر العذبة للظمآن فى وسط الصحراء ! فهو مغلق لمن يجد كلاماً يقوله (الثرثار) ، ومفتوح لمن يلزم الصمت ، وإن الرجل الصامت يأتى ويجد البئر ، والأحمق يأتى والبئر مملوءة بالأحجار[4] .

كان آمون هو إله الصمت ، يقضى فى الأرض بإصبعه ، ويتكلم إلى القلب ويجعل

---

(١) نفس المرجع ص ١٣٤ .

(٢) نسبة إلى ورقة البردى المحفوظة فى ليدن الأدب المصرى القديم ص ١٤١ .

(٣) سوف نتكلم تفصيلا فى الباب الأخير من الكتاب عن هذه المعانى .

(٤) نفس المرجع ص ١٤٦ .

مصير المذنب النار ، والمحق الغرب [١] :

أنت يا « آمون » يارب الصامت ، ومن يلبي صوت الفقير ، وإذا ما ناديتك وأنا في بؤس خلصتني . . . إنك تنجيني أنا الذى فى الأغلال . . .

كانت الحياة فى مصر تنطوى على حكمة عظيمة عالية ، تفوق فى عظمتها وعلوها ، عظمة الأهرامات وعلو المسلات . كانت هذه الآثار تعبيراً عن قوة الروح لا قوة الجسد . كانت رمزاً لخلود النفس المصرية لا رمزاً للموت والفناء .

عود إلى أفلاطون

حضر أفلاطون إلى مصر حزين النفس، جريح القلب على موت استاذه وصديقه سقراط وقضى فيها ما يقرب من الثلاثة أعوام وهو يحاول أن يروح عن نفسه من أثر المأساة ووقعها . ولا شك أنه قد وجد فى روح مصر ، فى حضارتها ودياناتها ، ما أراح نفسه واستراح إليه. ووجد الحكيم ، فى حكمة مصر ، ما يميط اللثام عن كثير من المسائل والمشاكل التى كان الفكر الإغريقى يعانى منها .

كانت الحكمة فى مصر من أجل الدنيا والآخرة . وكانت الحياة فى المفهوم المصرى ، هى سبيل إلى الخلود والأبدية . وكانت هذه النظرة إلى « الأعلى » ، وهذا التجاوز لكل ما هو دنيوى ، من المقومات الأصيلة فى الوعى المصرى القديم . ولقد اهتدى أفلاطون فى فلسفته، بهدى الحكمة المصرية والوعى المصرى .

لنأخذ مثلا هذه الحادثة التاريخية التى كان لها أعمق الأثر فى نفس أفلاطون ونعنى بها موت سقراط . ماذا كان يعنى الموت بالنسبة إلى كل إغريقى ؟ وماذا كان يعنى الموت بالنسبة إلى كل مصرى ؟

كانت الروح أو النفس فى نظر الإغريق القدماء هى مبدأ الحركة والحياة فى الجسم ، وكان الموت يعنى فناء الإنسان . وكل ما يمكن أن يتبقى من النفس فى نظر أكثر المفكرين تفاؤلا ، هو مجرد شبح أو طيف لا نستطيع أن نمسك به . لم يتصور الإغريقيون أن هناك حياة أخرى بعد الموت ، وظنوا أن الموت هو نهاية الحياة الإنسانية .

ويذكر « جيجون » فى كتابه [٢] أن فكرة البقاء بعد الموت هى فكرة خاصة بالأفلاطونية . وقد نجدها بعد ذلك عند بعض المشائين [٣] ، وبصورة مبهمة عند الرواقيين ، ولكنها مرفوضة أصلا من « أبيقور» وأتباعه .

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٠ .
(٢) المشاكل الكبرى فى الفلسفة القديمة ص ٢٤١ .
(٣) أتباع أرسطو .

والحق أننا حين نسلم بأن نظرية خلود النفس قد ظهرت فى الفكر الإغريقى مع أفلاطون ، إنما نسلم فى الوقت ذاته بأصولها الشرقية المصرية . لقد استطاع أفلاطون أن يتعالى بروحانيته الشرقية المصرية على النظريات البيولوجية التى كانت ترد النفس إلى مبدأ الهواء وعملية التنفس ولا غرابة بعد ذلك أن نرى من اليونانين من يسخر بعنف من خيالات أفلاطون وأقرانه عن عن العالم الآخر ومحكمة الموتى[١] .

يقول سقراط فى محاورة جورجياس :

— هذه يا كاليكليس هى الرواية التى سمعتها والتى أومن بصدقها . إن الموت فى رأيى هو انفصام للوحدة التى تربط بين شيئين هما الجسم والنفس . وعندما تنفك الصلة بينهما يحتفظ كلاهما بحال الوجود الذى كان عليه وقت حياة الإنسان فالجسم يحتفظ بحاله من حيث طوله وهيئته ، وبكل العلامات المميزة فيه التى تبقى على حالها بعد الموت لفترة ما . وهذا هو أيضاً حال النفس ، فعندما تتجرد من الجسد تبقى فيها كل آثار الأعمال والمعرفة التى حصل عليها الإنسان فى حياته ، وتبقى فيها آثار انفعالاته . وعندما تحضر نفوس الموتى أمام القاضى[٢] الذى ينظر إليها ، دون أن يعرف لمن كانت هذه النفس ، للملك الكبير أم لفرد من الرعايا ، ويحاسبها على أفعالها وأعمالها ، ثم تلقى جزاءها . فالنفس الظالمة تلقى فى الآخرة عذاباً أثماً ، هناك فى سجن هاديس Hadés حيث تكون عبرة للنفوس الظالمة الأخرى . وإنى أعتقد أن نفوس الطغاة والمستبدين ، نفوس الملوك والأمراء والحكام ، والذين اشتغلوا بأعمال الدولة يكون مصيرها هنا ، لأنهم نظراً لسلطتهم المطلقة ، كانوا يرتكبون أخطر الأخطاء وأبشعها . وهذا بالتالى ما شهد به هوميروس عندما ذكر أن الملوك والأمراء والحكام من أمثال تنتال ، وسيزيف وتيتيوس[٣] ، يلقون فى هاديس (عالم الموتى) عذاباً أبدياً . ولا أجد من بين الحكام الذين حكموا بالعدل إلا أرستيد Aristide ابن ليزيماك الذى فاقت شهرته كل حد . وقد توجد نفس تقية قضت حياتها فى الصدق والعدل ، وهذه النفس يا كاليكليس هى نفس الفيلسوف التى يرسلها القاضى العادل إلى جزيرة السعداء . وإنى لأصدق هذه الحكاية ، ولأعمل ساهراً على أن تكون نفسى فى أفضل حالة من الصحة ، عندما أمثل بين يدى القاضى بعد موتى . لقد ودعت كل ما هو موضع تشريف من الناس ، وأحاول أن أواجه الحقيقة وأن أكون فاضلا فى حياتى وفى مماتى .

من الممكن أن يظن البعض أن هذه الرواية قد نقلها أفلاطون عن أصحاب النحلة الأورفية فالإله أورفيوس هو إله الموتى ، وملك عالم ما تحت الأرض ، وهو القاضى العادل الذى يحاسب

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤٥

(٢) فى هذه الرواية يتكلم سقراط عن نفوس الأسيويين التى تحضر أمام إلههم رادامنت .

(٣) Tantale, Sisyphe, Tityos وكانوا ملوكاً على سيبلوس كورنثوس ، وأوبيه .

الموتى على أعمالهم ، فيلقى الشرير عنده جزاء شره ، والخيّر جزاء خيره . ولكن الحق أن أفلاطون قد أضاف الكثير إلى هذه العقيدة الأورفية . فارتباط النفس بعالم المثل وبالخير الأسمى، ومناشدة النفس الإنسانية للعدالة فى السماء والأرض ، من المقومات الأساسية للعقائد المصرية القديمة التى تأثر بها أفلاطون تأثراً شديداً . فعالم الموتى عند أورفيوس، هو عالم الظلام والعدم أما عبادة الشمس عند المصريين القدماء فكانت هى عبادة النور والحق والخير والحياة . لذلك فإذا كانت العقيدة الأورفية هى عقيدة الموت ، فإن عقيدة الشمس هى عقيدة الحق والحياة .

والصلة التى يفرضها أفلاطون بين النفس الإنسانية وعالم المثل، صلة التأمل[1]، وهى نفس الصلة التى كانت تفرضها العقائد المصرية بين إله الشمس والبشر . إن النفس لا تتكلم فى حضرة الواحد القدوس، والخيرّ الذى يملأ الدنيا والآخرة ، والعدل الذى يحكم بالعدل بين الفقير والغنى، والخالق ، والنور الذى يفوق جماله كل شيء . و« الصمت » الذى أشار إليه المصريون هو نفس « التأمل » الذى أشار إليه أفلاطون . فالتأمل ، حيث يكون تأملا لعالم المثل والخير الأسمى، لايسمح بالنطق والكلام . هنا تسكت النفس وتصمت لتتأمل نور الخير والحق . والنفس حين تتصل بعالم المثل ، لا تجد مجالا للمناجاة أو للحوار ، إنما تتأمل فى صمت وخشوع .

والفلسفة الأفلاطونية هى حياة النفس التى تجاهد من أجل الارتقاء من العالم المحوس، إلى عالم المثل والخير . ويقول أحد المفكرين المعاصرين[2]فيها : « إن بين الفلسفة والنفس علاقة طبيعة . فمن يتجاهل الفلسفة ، يتجاهل النفس . والذى يحيا بدون تفلسف ، يحيا بدون نفس » .والفلسفة هى فى نهاية الأمر حنين النفس إلى المثل والخير . وغاية النفس وسعادتها هى فى تأمل المثل والخير .

وكما كانت النفس المصرية تشتاق دائماً إلى النور ، وتجد سعادتها وبهجتها فى تأمل جماله وخيره ، كذلك كانت النفس الأفلاطونية تشتاق إلى عالم المثل والخير . والموت كان فى نظر المصريين القدماء « صعود » النفس إلى أعلى :

إن الصاعد يصعد ، وكذلك « الملك » . . .

فى ذلك اليوم الذى يعرج فيه « الملك » إلى المكان الذى فيه « رع » ولقد ضرب لنفسه شعاع « رع » (بمثابة مصعد) ليصعد فيه . كسلم تحت قدميه[3].

---

(١) **Contemplation.**

(٢) **Groethuysen : Anthropologie philosophique, Paris, n, r, f, 1952. p. 25.**

(٣) الأدب المصرى القديم : ص ٧٣ وما يليها .

ونقرأ كذلك فى متون الأهرام :

إن من يطير يطير ، وهكذا يطير الملك بعيداً عنكم يأيها الناس .

إنه ليس من أهل الأرض ، بل هو من أهل السماء .

إننا نجد « الصعود » فى فلسفة أفلاطون لفظاً ومعنى . وفى أسطورة الكهف التى يذكرها أفلاطون فى الكتاب السابع من الجمهورية ، نجد توضيحاً لهذا « الصعود » الروحى Ascension إلى الأعالى[1] : إن الصعود إلى أعلى، وتأمل ما هو فى الأعلى ، يمثلان طريق النفس إلى العالم المعقول . وهكذا يبدولى بداهة كل ما فى هذا العالم . هناك فى الطرف البعيد ، وفى منطقة المعلوم ، تبدو طبيعة « الخير » الذى تشق علينا رؤيته ، بالنسبة للاستدلال العقلى ، والعلة الكلية لكل استقامة [2] وجمال ، فى العالم المرئى ، يتولد منه النور وملك النور ، لأنه هو ملك العالم المعقول ، الذى يهب الحقيقة والذكاء (العقل) . ويضيف أفلاطون إلى ذلك أنه إذا أردنا أن تصدر أفعالنا عن حكمة سواء فى الحياة الخاصة أوالعامة ، فيجب أن نلمح الخير . إن النفس يجب أن تهتدى Conversion برؤية الخير . ولا يتسنى لها ذلك ، إلا بالتغلب على أهواء الجسد والتخلص من قيودها وأغلالها . كذلك تصبح الفلسفة حياة وممارسة ولا أعتقد أن الفلسفة الأفلاطونية يمكن اعتبارها كمجموعة من النظريات والتعاليم التى يمكن تدريسها وتلقينها ، ولكنها وظيفة للنفس التى يجب أن تؤديها فى الحياة لتسعد فى الآخرة . هذه الفلسفة هى شهادة النفس التى أشرقت بنور الخير الأسمى .

والفيلسوف هو نموذج الإنسان الكامل ، المكتمل الصفات والأوصاف الإنسان المثالى الواعى ، الذى يحيا من أجل تأمل الخير وتحقيق العدالة بين الناس . الفلاسفة هم حراس المدينة الذين يتصفون بدرجة عالية من اليقظة والدقة . وإنهم يمتازون « بسهولة الحفظ ، وقوة الذاكرة ويقظة الفكر ، وسرعة البديهة ، وغير ذلك من سائر الصفات التى تواكبها [3] هؤلاء يواجهون الحرب بنفس الشجاعة التى يواجهون بها العلم ، ويتحلون بأجمل الفضائل : « العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة »[4]

لاأبالغ حين أقول أن الفضائل التى كانت موضوع نقاش وجدال بين الأثينيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ، والتى شكك فيها السوفسطائيون ، كانت هى القيم الراسخة فى الحضارة

(١) الجمهورية : ٧ ، ٥١٧ .

(٢) استقامة الرأى هى الحقيقة .

(٣) الجمهورية ٦ ؛ ٥٠٣ .

(٤) نفس المرجع ٦ ؛ ٥٠٤ .

المصرية وجدها أفلاطون هنا بلا زيف أو رياء. واقتنع أنها هى القيم الأخلاقية الخالدة بالنسبة لكل نفس إنسانية .

وإذا كان الشعب المصرى قد جعل من الأخلاق وسيلة فعالة لتحقيق السعادة الأبدية ، فإن أفلاطون لن يختلف معه فى هذا الرأى . فالعدالة فى الآخرة توجب العدالة فى الحياة الدنيا ، لا فرق فى هذا بين الفقير والغنى ، بين الحاكم والمحكوم . لقد كانت الحضارة المصرية تقوم على أساس العدالة وعلى الأقل ، المطالبة بها فى الدنيا ، كما هى فى الآخرة . تماماً كما يريد أفلاطون أن تتحقق عدالة الخير على الأرض .

ولا ينبغى أن نظن أن اهتمام أفلاطون بالمعرفة والحقيقة ، يغير من المعالم المصرية فى ورحانيته لقد كان حكماء مصر فى ذلك الوقت ، هم رجال العلم والمعرفة . كل العلوم والفنون كانت محفوظة لدى هؤلاء فى المعابد . ولقد ذكر أفلاطون صراحة أن كهنة مصر كانوا على علم واسع ، وعلى درجة عالية من المعرفة بأسرار العلوم والفنون . ولا غرابة فى أن ينادى أفلاطون ، بأن يكون الحكماء أصحاب العلم والمعرفة بالخير والمثل ، هم الذين يسهرون على تحقيق العدالة فى المجتمع ، وإعطاء كل ذى حق حقه . أما الشعب الذى لم يظفر بالتعلم — لنقص فى استعداده الفطرى — فسوف يعمل بالزراعة والصناعة والتجارة وسائر المهن الحرة . وبجانب الحكماء والشعب العامل ، يوجد جيش قوى يحمى البلاد ، ويدافع عن سلامة أراضيها .

هذا هو البناء السياسى للدولة فى مصر . ولقد كان أفلاطون صادقاً حين قال على لسان الكاهن المصرى فى محاورة طيماوس ، إن النظام السياسى فى مصر قد فرضته الآلهة ، وهو يشبه تماماً النظام الذى كان سائداً هناك فى أثينا منذ أقدم العصور .

هذه الأفكار الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية ، كان ينقلها أفلاطون أحياناً فى صورة أسطورة ، وأحياناً أخرى فى صورة أدلة وبراهين عقلية . وإذا كانت الأسطورة تبدو لنا اليوم خيالية وبعيدة عن الواقع ، فإنها كانت فى ذلك الوقت تعبيراً صادقاً عن المعتقدات التى كانت سائدة فى بلاد اليونان ومصر . إن فلسفة أفلاطون قد سجلت فى مواضع كثيرة هذه المعتقدات ، تماماً كما سجلتها من قبل أشعار هوميروس [1] . أما عن الأدلة والبراهين التى كان يعرضها فى فلسفته ، فكانت كلها ذات طابع إغريقى خالص مثل الشبيه يدرك الشبيه ، وتتابع الأضداد ، والارتقاء من المحسوس إلى المعقول ، والبسيط والمركب ، والثابت والمتغير ، والواحد والكثير ، والسبب والمسبب والسكون والحركة . ولكن وراء هذه المعقولية والعقلانية

---

(١) يوجد نوعان من المخيلة : المبدعة للصور ، والحافظة للصور . ويبدو أن مخيلة أفلاطون كانت بالنسبة إلى عصرها من النوع الثانى .

الإغريقية ، كانت هناك الروحانيه المصرية الشرقية . لذلك لا أجد فى ختام الحديث عن أفلاطون غير كلماته الخالدة والرائعة عن الخير الأسمى ، والفيلسوف الذى ينظر إلى أعلى ، متعالياً على التاريخية والزمنية : « إن للخير جمالا يفوق جمال الواقع وجمال المعرفة ، جمالا لايمكن أن يتصوره الإنسان ، وكما أن الشمس المحسوسة لا تسمح فقط برؤية المرئيات ولكنها تهبها وجودها ونموها وبقاءها ، كذلك ، فالخير يهب المعقولات وجودها وماهيتها ، وإن لم يكن ذاته ماهية ، إنما يفوق الماهية جلالا وقدرة »

أما الفيلسوف الحكيم فيجب أن يخرج من « الكهف » المظلم ليرى نور الخير والحقيقة . ولا يكون ذلك إلا بتطهير النفس Purification أى بالمجاهدة الروحية . يقول أفلاطون فى أسطورة الكهف الشهيرة (الكتاب السابع من الجمهورية) : تخيل ناساً يعيشون فى كهف تحت الأرض ، له مدخل ينتهى بفتحة واسعة ناحية النور . هؤلاء عاشوا منذ طفولتهم ، وهم مكبلون بالأغلال التى تقيد أرجلهم وأعناقهم . إنهم لا يبصرون غير ما يقع أمامهم ، ولا يستطيعون تحريك رؤوسهم لرؤية ما يقع خلفهم . أما النور فيأتيهم من النار المشتعلة خلفهم . هناك بعيداً فى مكان عال . وتخيل بين النار والسجناء طريقاً صاعداً إلى أعلى ، وأمامه جدار ، مثل الحاجز الذى يضعه المخرجون فى مسرح العرائس أمام الرجال الذين يحركونها وعلى طول هذا الجدار ، يحمل رجال مختلف الأشياء المصنوعة ، والتماثيل للناس وللحيوان ، من الحجر والخشب ومن كل مادة أخرى . بحيث تعلو كل هذه الأشياء على الجدار نفسه .

ماذا يمكن أن يرى الناس فى هذا الكهف ، سوى الظلال التى تسقطها النار على جدار الكهف المقابل لهم ؟ إنهم يظنون أن هذه الظلال هى الأشياء الحقيقية ، وأن صدى الأصوات التى يسمعونها إن هى إلا أصوات حقيقية . وماذا يحدث إذا تخلصوا من أغلالهم ، وشفت عقولهم من غيها ؟ لاشك أن الذى يستدير بوجهه نحو النور لن يستطيع رؤيته ، إذ تمتلأ عيناه بالضوء الشديد ، فلا يرى الأشياء الحقيقية . لذلك يجب على الإنسان أن يتدرج على رؤية النور والأشياء . فيبدأ أولا برؤيتها وهى تنعكس على سطح الماء ، ثم يتأمل السماء ليلا بنجومها وقمرها ، حتى ينتهى به الأمر إلى رؤية الشمس فى وضح النهار . ومن خلال التأمل ، يستدل الإنسان بعقله على أن الشمس هى أصل الفصول والسنين ، وأنها تحكم الأشياء المرئية ، وأنها علتها

وقد يعود السجين مرة أخرى إلى الكهف فتظهر له الظلال والظلمة على حقيقتها ، فيسارع بالخروج منها ، لأنه اعتاد على الرؤية فى النور

إن الفلسفة الأفلاطونية هى ملحمة الفكر عن النور الذى يملأ العالم المحسوس والعالم المعقول

إن نور الخير – شمس المثل – ليفوق بجماله نور الشمس المحسوسة ، وغاية الحياة الإنسانية هى تأمل هذا النور الإلهى . وهكذا تنتقل الفلسفة الأفلاطونية من الزمنية التاريخية التى تخضع للواقع والأحداث ، إلى الخلود والأبدية اللاتاريخية [١] .

---

(١) لقد عانى أفلاطون كثيراً من الأحداث التاريخية فى عصره عانى من أثر الحروب الطويلة ، وعانى من أثر الأحداث السياسية فى أثينا وما فيها من صراعات واضطرابات . وشق عليه موت سقراط نتيجة للأوضاع السياسية والاجتماعية . كذلك لم ينجح فى مغامراته السياسية فى صقلية مع ملكيها الطاغيين (ديونيسوس الكبير والصغير) . فلا غرابة أن يحاول فى فلسفته أن ينسى أو يتناسى هذه التاريخية .

البـابُ الثـانى

هيجل
فى عصر الثورة

الثورة ثورتان : ثورة سياسية وثورة فكرية . وإذا كان هيجل قد عاش بعيداً عن الأحداث السياسية للثورة الفرنسية ، فقد استطاع وهو فى ألمانيا ، أن يعايش الثورة الفكرية وأن يتابعها بكل دقة المفكر والفيلسوف .

عرف هيجل ما للفكر من أثر كبير على تغيير التاريخ ، وأيقن الدور الذى يمكن أن يكون للفكر فى تاريخ الإنسانية . ولقد ارتبطت فلسفة هيجل بعصره تاريخياً وفكرياً .

وهذا الباب ينقسم إلى أربعة فصول :

الفصل الأول : رأى هيجل فى الثورة .

الفصل الثانى : الثورة الفكرية فى فرنسا .

الفصل الثالث : هيجل مع الثوار .

الفصل الرابع : هيجل والتنوير .

الفصل الأول

رأى هيجل فى الثورة

إن الأسباب الفكرية للثورة الفرنسية تأتى عند هيجل فى المرتبة الأولى. وهو يؤكد فى الصفحات الأخيرة من « الدروس فى فلسفة التاريخ »[1]، بأن الثورة الفرنسية قد خرجت من الفلسفة، ذلك لأن الفلسفة التى نطلق عليها بحق اسم « الحكمة الكلية »، ليست فقط الحقيقة فى ذاتها ولذاتها بوصفها ماهية خالصة، ولكنها « الحقيقة الحية فى العالم الواقعى ». ولا ينبغى لأحد أن يعترض على القول بأن الثورة قد وجدت الاندفاعات الأولى فى الفلسفة.

والمبدأ الفكرى[2] الأساسى الذى قامت عليه الثورة فى فرنسا، هو مبدأ « حرية الإرادة» فى مقابل الحقوق التى كانت سائدة. وهذه الحقوق قد تمثلت فى الامتيازات التى كانت تتمتع بها طبقة الإكليروس وطبقة الأغنياء الكبار. حتى النبلاء الذين قضى «ريشليو» على نفوذهم، ظلوا يحتفظون بكل حقوقهم. وكان الشعب وحده هو الذى يرضخ تحت قيود الذل والاستغلال.

كانت الامتيازات الموجودة فى فرنسا قبل الثورة، تتعارض تماماً مع فكرة العدالة ومنطق العقل. وكانت الأوضاع السائدة تجمع بين فساد الأخلاق وفساد العقل والروح. وكانت السلطة الحاكمة تجد حرجاً فى توفير وسائل اللهو والبذخ لرجال البلاط الملكى؛ الأمر الذى تسبب عنه سخط الشعب على هذه السلطة. ولقد وجد أفراد الشعب أن كل جهودهم، وكل شقائهم وعرقهم، لم يكن من أجل مصلحة عامة للدولة، بل من أجل تحقيق الترف الجنونى لأصحاب الامتيازات. ولذلك بدا نظام الدولة فى نظرهم، كظلم فادح فى حقهم. وكان من الضرورى أن يحدث تغيير لنظام الحكم بهذه الصورة العنيفة، لأنه لم ينشأ من رجال الحكم نفسه. فلقد كان رجال البلاط، والإكليروس، والنبلاء، والبرلمانيون، يحافظون على امتيازاتهم وثرواتهم، ولم يفكروا فى بؤس الشعب، وحقوق الطبقات الفقيرة. ويعتقد هيجل أن الكاثوليكية التى كانت تدين بها الدولة الفرنسية، لم تسمح بإحداث أى تغيير فى نظام الحكم، لأنها تفصل بطبيعتها بين الإرادة المقدسة والإرادة الفردية. فالمقدس لا يمكن للإنسان الفردى

---

(١) **Hegel : Leçons sur la philosophie de l'histoire Trd. fr. par. J. Gibelin. Nouvelle édition p. 400.**

(٢) **gedankenprinzip .**

المساس به ، ولا مجال للحرية الفردية فيه . وكان الملك هو الذى يمثل الإرادة المقدسة ، ويعاونه فى ذلك رجال البلاط والإكليروس .

و « فجأة » ، تبين للشعب الفرنسى أن الفكر قادر على تغيير الواقع ، وتقويض نظام الظلم الفاسد . فأخذ يبحث فى معنى « الحق » و « الدستور » ، ليقيم على أساسها دولة العدالة والحق . ويقول هيجل : لقد كان أنكساغوراس يعتقد بأن العقل « نوس » هو الذى يحكم العالم . ولكن الآن فقط ، يعترف الإنسان بأن الفكر يجب أن يحكم الواقع . كانت هناك إشراقة رائعة واحتفلت جميع الكائنات العاقلة بهذا العصر [١] .

ويتساءل هيجل : كيف كانت حركة الثورة فى فرنسا ؟ وكيف أصبحت ذات أهمية تاريخية عالمية ؟

١ — ويجيب عن السؤال الأول بقوله إن الحرية فى ذاتها يمكن أن تتحدد بمضمونها وموضوعيتها ، أو بشكلها وذاتيتها ؛ ذلك لأن الحرية تستلزم أن تكون الذات واعية بأنها تفعل بإرادتها .

وهذه الإجابة توضح لنا بأن حرية الملكية ، والحرية الشخصية يجب أن تكونا خاضعتين لقوانين العقل ، والحق فى ذاته ، والحرية الموضوعية أو الواقعية . لذلك فكل القوانين التى تصدر عن حقوق الإقطاع تسقط بالتالى . إن حرية العمل فى عصر الصناعة ترتبط بالحرية الواقعية حتى يكون من حق الإنسان أن يستخدم قواه من أجل الوصول إلى الوظائف العامة . وهكذا تصبح المرحلة الصناعية فى نظر هيجل ، أرقى من مرحلة الإقطاع التى تسمح بالرق والعبودية . فحرية الصناعة هى لحظة من لحظات الحرية الواقعية لأنها تستند إلى فكر الإنسان ووعيه بكيانه الروحى .

أما الحكومة أو السلطة الإدارية ، فهى الفاعلية التى تحقق القوانين . فهى أولا السلطة التى تمارس القوانين وتبقى عليها فى داخل البلاد . وثانياً ، فهى السلطة التى تدافع عن استقلال الأمة ، فى مواجهة الدول الأخرى . ويجب أن تسهر الحكومة على تحقيق الرفاهية للدولة ولكل الطبقات فيها . فلا يكفى أن يؤدى كل مواطن وظيفة معينة ، أو تكون لديه مهنة خاصة ، إنما يجب أن يخرج منها بربح وفائدة . لكن من الذى يحدد القوانين فى الدولة ؟ أية إرادة هى التى تقررها ؟ كانت فى فرنسا ، وفى هذا العصر ، الإرادة هى أولا إرادة الملك الحاكم بأمره وبأمر أقلية من أعوانه ، تعمل على سحق الشعب وحرمانه من حقوقه .

ويحدث بعد ذلك ، كما يبين هيجل ، أن يتولد إحساس Gesinnung داخلى لدى الأفراد بالحاجة إلى القوانين . وهذه الإرادة الداخلية لا تقنع بممارسة القوانين بل إنها تسعى إلى إخضاع القوانين لها . ويصبح الواجب الأسمى لدى الأفراد هو فرض إرادتهم الخاصة على

---

(١) نفس المرجع ص ٤٠١ .

هذه القوانين . وكان الناس قبل الثورة يضعون إرادتهم تحت إرادة الدولة وجوهرها . وكان الدين الكاثوليكي في فرنسا لا يعارض قوانين الدولة ولا يقف في مواجهتها . ومن هنا كان لا يصح لإرادة الشعب أن تقف ضد الدولة وقوانينها . ولقد أكد هيجل ، أن الدين الكاثوليكي لا يسمح بوجود أي دستور عقلي [1] ، يشارك فيه الناس بإرادتهم الحرة.

كانت السلطة التنفيذية [2] في فرنسا — قبل الثورة — يمثلها الملك والوزراء ، وكانت السلطة التشريعية [3] تتولى مهام عديدة في الدولة . فبجانب التشريع ، كانت لها السلطة الإدارية على الخزانة والجيش (القوة الحربية) . ولذلك كانت تعاني من التناقض الداخلي في نظامها ، لأن ميزانية الدولة لا تدخل في مفهوم القانون وتصوره . كذلك ، لم يكن من حق السلطة التشريعية أن تتدخل في تعيين الوزراء ، ورجال الوظائف العامة .

كان لابد إذاً وأن يثور الشعب على الأوضاع المتناقضة والظالمة . فالثورة ، هي استرجاع الشعب لحقوقه المفقودة . لكن هل استطاع الشعب فعلا في ظل الثورة الفرنسية أن يتقلد هو مقاليد الحكم ؟ يرى هيجل ، أننا إذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية النظرية ، لوجدنا أن الشعب الذي قلب النظم والأوضاع أصبح هو الحاكم . أما إذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية العملية ، فإننا نجد أن الحكم أصبح في أيدي هيئات حكومية جديدة . والحق أن المبادئ المجردة للثورة الفرنسية يمكن ردها إلى إثنين :

١ — الحرية .

٢ — الفضيلة .

يجب أن تسود الحرية الفردية ، وفي الوقت ذاته ، يجب أن تسود الفضيلة بمناهضة أولئك الذين يدافعون بخبث عن مصالحهم القديمة ، والذين تجعلهم انفعالاتهم وتهورهم غير أوفياء للحرية والفضيلة . وكلمة الفضيلة هنا تشير إلى مبدأ بسيط يميز بين الذين يؤمنون بالثورة والذين لايؤمنون بها . ولقد جعل روبسبيير من الفضيلة المبدأ الأسمى للثورة ، ولكنه ترك الفضيلة ترتبط بالرعب Terreur والاستبداد . وهنا تمثل إرادة روبسبيير ، إرادة ذاتية ، تماماً كما كانت إرادة الملك التي قضت عليها الثورة باعتبارها أيضاً ، رمزاً للوعي الديني الكاثوليكي . ولقد كان عصر الرعب عنيفاً إلى أقصى حد . فكانت الأحكام تصدر بصفة شخصية ، لابصفة قضائية ، ولا تجد أمامها غير عقوبة واحدة ، هي عقوبة الموت . لذلك كان يجب

(١) يشير هيجل إلى أن أفلاطون قد جعل الدولة في « الجمهورية » هي التي تسن القوانين لا الأفراد .

(٢) Pouvoir exécutif.

(٣) Pouvoir législatif.

أن ينعدم هذا الطغيان ، وأن ينتهى حكم روبسبيير . ويظهر حكم جديد هو قيادة الثورة [١] الذى يتألف من خمسة أفراد . واستطاع نابليون أن يعطى لهذه القيادة صبغة عسكرية ، وبعد فترة وجيزة أصبح على رأس الدولة الجديدة ، يمثل الإرادة الفردية . وكان حكم نابليون يتميز فى نظر هيجل بالخوف من السلطة واحترامها . وبعد أن اطمأن على استقرار الأمور الداخلية ، وجه عنايته إلى الخارج ، وفرض سلطته وقوته على أوربا ، ونشر فيها المؤسسات الليبرالية[٢] وحقق هذا القائد أعظم الانتصارات التى لم يشهد التاريخ أروع منها . ولكن هذه العبقرية فشلت فى نهاية الأمر ، وأصبحت الانتصارات غير قادرة على بقائه فى الحكم . واستطاعت « مشاعر الشعب الدينية والقومية » أن تهدم هذا الصنم وأن تعيد لفرنسا الملكية الدستورية القائمة على الميثاق la Charte .

ولكن يبدو فى نظر هيجل أن هذه الملكية الجديدة فى فرنسا ، كانت مجرد أكذوبة ، وكان ولاء الفرنسيين لها مجرد مظهر كاذب . ولقد استمرت هذه الرواية الهزلية (الفارص) خمسة عشر عاماً .

كان الميثاق يعبر عن ولاء الشعب للحاكم ، ورعاية الحاكم للشعب . ولكن هذا الشعور بالولاء كان بتعبير هيجل ، « شعوراً كاثوليكياً » يقضى على المؤسسات الشعبية التى أسستها الثورة ، ويقلق الوعى القومى . لذلك انفصل الشعب عن الحكومة ، وانتهى هذا الحكم كما سبق أن انتهى غيره . وأصبحت القضية الأساسية هى أن تصير الإرادة العامة، إرادة تجريبية لا إرادة مجردة ، بمعنى أن يحكم الأفراد بوصفهم كذلك ، وأن يشاركوا بالفعل فى الحكم ، وأن يتحقق كل شىء بإرادتهم ومصادقتهم ، فيسقطون الحكم ويقيمونه .

٢ ــ أما السؤال الثانى عن أهمية الثورة بالنسبة للتاريخ العالمى ، فإن هيجل يحاول الإجابة عنه على النحو التالى : إن الحروب التى خاضها نابليون قد ساعدت على نشر الليبرالية الثورية فى الدول الحديثة فى أوربا ، وخاصة البلاد اللاتينية التى كانت تشكل العالم الكاثوليكى الرومانى القديم ، (فرنسا ؛ إيطاليا ؛ إسبانيا) . ولكنها فشلت بعد ذلك فى إيطاليا وإسبانيا ، كما فشلت فى فرنسا . ويعتقد هيجل أن فشل الثورة فى هذه البلاد ، إنما نشأ عن عدم وجود حركة للإصلاح الدينى Reforme ، سابقة على الثورة . لذلك عادت هذه البلاد إلى حالتها البدائية الأولى ، مع بعض التغيرات البسيطة فى وضعها السياسى الخارجى ، ومهما كانت قدرة نابليون ، فإنه لم يستطع أن يعطى الحرية لإيطاليا أو أسبانيا .

---

(١) Le Directoire

(٢) التى لاتخضع لنفوذ الدولة .

وفى مقابل الأمم اللاتينية ، يجب أن نذكر الأمم البروتستانتية ، وهى النمسا وإنجلترا . أما النمسا ، فلم تكن مملكة ، بل إمبراطورية تجمع نظماً سياسية كثيرة ، وكلها لا تمت بصلة إلى « الماهية الجرمانية » . أما إنجلترا فقد بقيت على تقاليدها القديمة ، وبقى دستورها وبرلمانها بعيداً عن كل المؤثرات الفكرية للثورة الفرنسية . هذا بالرغم من أن حرية الصحافة كانت تجعل من السهل نشر المبادئ الفرنسية عن الحرية والمساواة . لكن ربما كانت إنجلترا هى بلد الفكر الحر ، الذى ناقش أهله بحرية كاملة ، فكرة الحرية . فلقد أعلنت الأمة الإنجليزية تأييدها للثورة الفرنسية ، وتحرير الفرنسيين ، ولكنها فى الوقت ذاته كانت تفخر بحرية الرأى عندها فلم تحاول أن تتابع تقليد الثورة الفرنسية ، واحتفظت بكل تقاليدها الدستورية والفكرية .

كان الدستور الإنجليزى يتألف من حقوق خاصة للأفراد ، وامتيازات خاصة . أما الحكومة فقد كانت إدارية ، ترعى مصالح الأفراد والطبقات . بينما الكنيسة ، والمقاطعات والمحافظات والجمعيات ، تتولى كلها إدارة شئونها بنفسها . وكانت هذه هى الحرية فى نظر الإنجليز ، التى تختلف تماماً عن المركزية الإدارية فى فرنسا . كانت الحرية فى إنجلترا ، حرية تجريبية وشخصية ، بينما كانت فى فرنسا تجريدية وعامة . وكانت الأمة الإنجليزية لها من الحكمة والفطنة ، ما يجعلها تتقبل الوظيفة الإدارية للحكومة ، وتضع ثقتها فى مجموعة من الخبراء فى الشئون السياسية .

فقد كانت الحياة الاقتصادية فى هذه البلاد ، تعتمد على الخبرة فى التجارة والصناعة ، وكان الإنجليز يجوبون البحار والبلدان بحثاً عن أسواق تجارية ومراكز جديدة للصناعة ، الأمر الذى جعلهم أصحاب خبرة ودراية بالشعوب الأخرى . وكانوا يعتقدون أنهم رسل حضارة ينقلونها إلى البلاد الأخرى ، كما ينقلون إليها تجارتهم .

أما ألمانيا التى خطت على أرضها جيوش فرنسا ، فقد استطاعت بفضل القومية الألمانية ، أن تلحق بها الهزيمة بعد النصر . حقاً لقد كشف هذا الغزو عن عيوب المؤسسات القديمة فى ألمانيا ، وانقسمت الإمبراطورية إلى دويلات مستقلة . ولكنه قد تم إلغاء النظام الإقطاعى ، ليحل محله نظام يكفل حرية الملكية والحرية الشخصية . إذ أن قوة الدولة كانت تكمن فى « عقلها » السياسى ، وكان من حق العقلاء الذين يحسنون إدارة شئون الدولة ، أن يكونوا على رأس هذه الدولة .

ولقد أكد هيجل أن الكنيسة البروتستانتية فى ألمانيا ، قد استطاعت أن توفق بين الدين والقانون ، ولم يعد هناك أى تعارض أو تناقض بينهما . وكانت الحرية فى ألمانيا تحقيقاً للحرية الفردية فى إطار الحرية العامة ، وكان وعى الفرد بحريته لا يكتمل ، إلا بوعى الجميع بهذه

الحرية . وكانت فلسفة « كنت » فى نظر هيجل ، تمجيداً لحرية الإرادة الإنسانية . وقد يتساءل البعض ، لماذا حاول الفرنسيون لا الألمان تحقيق هذه الحرية تحقيقاً فعلياً ؟ لماذا انتقلت عندهم حرية الإرادة من المجال النظرى إلى المجال العملى ؟ قد يعتقد البعض أن الفرنسيين « رؤوسهم ساخنة »(١) ، ولكن الحقيقة أن هناك أسباباً أخرى أبعد وأعمق . ذلك لأن العالم البروتستانتى قد حقق الوعى الكامل والمطلق بالشعور بالذات ، كما حقق يقين الذات بالأخلاق والقانون والدين . ولذلك كان التنوير فى ألمانيا يقف بجانب اللاهوت ، أما فى فرنسا فقد اتخذ موقفاً معادياً للكنيسة . ولما كان الدين هو الصورة العامة التى تظهر فيها الحقيقة بالنسبة للشعور العينى ، فإن البروتستانتية كانت لا تسمح بازدواج الوعى والشعور بين حقيقة الدين الموضوعية والذاتية . أما الكاثوليكية فكانت تفصل بينهما ، فتجعل الإرادة العامة فى ناحية ، والإرادة الفردية فى ناحية أخرى .

يبدو لنا أن هيجل قد نظر إلى الثورة الفرنسية ، نظرة ألمانية خالصة فيها الكثير من التجنى وعدم الإنصاف . وكأن لسانه يقول ، إن حركة الإصلاح الدينى فى ألمانيا مع مارتن لوثر ، قد أعفت الألمان من القيام بمثل هذه الثورة ، وجنبتها شرورها . كذلك يبدو أنه الجرمانى المتعصب للبروتستانتية ضد الكاثوليكية . ولا أتعجب حين أرى الفرحة تملأ وجهه وهو يسجل نهاية الثورة مع روبسبيير وحركة الرعب . ولا شك أن تفكير هيجل النظرى البحت ، الذى يخضع كل شىء لمقولة الوعى بالذات وللذات ، للموضوعية وللذاتية ، قد أبعده عن كثير من الجوانب الإنسانية الرائعة فى الثورة الفرنسية .

ومن الممكن أن نظن أن هيجل قد احتفظ لنفسه بإعجابه الشديد ، وتقديره العظيم للثورة ، لمفكريها ولرجالها . وربما لم يشأ أن يعبر عنهما صراحة وعلناً ، حتى لا يفهم من كلامه أنه يدفع الشعب الألمانى إلى الثورة ويشجعه عليها . ولكن من الممكن أيضاً أن يكون هيجل قد احتفظ بروحه الألمانية وبطابعه الجرمانى الأصيل ، الذى يضع ألمانيا بنظامها ودينها ودولتها « فوق الجميع » . لذلك نرى من الواجب علينا ، أن نعطى صورة أوضح عن الأصول الفكرية للثورة الفرنسية .

(١) يرد التعبير عند هيجل باللغة الفرنسية .

الفصل الثانى

الأصول الفكرية للثورة الفرنسية[1]

هل كان الفكر هو نقطة البداية للثورة الفرنسية ؟ نعم . ومن دواعى الفخر لهذه الثورة ، أن تكون هناك حركة فكرية عامة وشاملة ، قد عمت أرجاء البلاد ، وهيأت الأذهان لها .

وكانت فلسفة ديكارت التى تدعو إلى استقلال العقل : هى نقطة البداية لهذه الحركة ، وانتشرت هذه الفلسفة خارج أسوار الجامعات ، التى كانت معقلا للسكولائية القديمة . ومما هو جدير بالذكر ، أن رجال الدين كانوا يتولون التدريس فى الجامعات الفرنسية ، ويعارضون فيها فلسفة ديكارت التى تقوم على البداهة العقلية ، ونور العقل الفطرى . كانت الجامعات فى فرنسا تبشر بالكاثوليكية ، وتؤيد فلاسفة العصور الوسطى ، وتنادى بخضوع العقل للسلطة الدينية والنقلية . وفى سنة ١٦٨٠ م أعفت جامعة « كان Caen » ، الأب « كايّى Cailly » من التدريس ، لأنه كان يدرس فلسفة ديكارت . كذلك اعترضت جامعة باريس فى سنة ١٦٩٥ على تدريس الأب . بورشوه « Pourchot لحجج ديكارت فى إثبات وجود الله ، بدلا من الحجج المدرسية التقليدية .

أما فى الأوساط البعيدة عن الجامعات ، فكان « المقال فى المنهج « Discours de la méthode ، هو منهج الفكر . كان العلماء — علماء الفيزياء والكيمياء — يستخدمون البداهات العقلية ، والاستدلالات الهندسية فى الكشف عن أسرار المادة . وتوسع الناس فى استخدام منهج ديكارت ، فطبقوه على المشاكل الدينية والسياسية .

قال بييل Bayle : إن العقل هو المحكمة العليا التى تحكم فى النهاية » . وهذا العقل السليم هو العقل الديكارتى ، الذى يستند فى حكمه إلى المبادئ البديهية ، لا إلى سلطة النقل والأحكام المسبقة . وكان العقل فى نظر « بييل » هو العقل الناقد ، الذى ينقد النصوص والأفكار . فإذا رجعنا إلى قاموسه « الفلسفى » ، لوجدنا أنه يجتهد فى فحص النصوص بغرض اكتشاف ما يمكن أن تنطوى عليه ، من التناقض والخطأ . وقد تناول بالفحص النقدى ، الكثير من المسائل الدينية [2] ، الأمر الذى دعا إلى التشكك فى العقيدة الدينية .

---

(١) لو أصدرت هذا الكتاب باللغة الفرنسية ، ما فكرت قط فى كتابة هذا الفصل أما وهو يصدر بلغتنا العربية ، فإنى أعتقد أن القارئ العربى فى حاجة إلى معرفة هذه الأصول .

(٢) يمكن أن نقول أن « بييل » قد استخدم منهج النقد التاريخى فى دراسة النصوص الدينية .

وإذا كان « بييل » قد كتب من أجل المتخصصين من المفكرين ، فإن « فونتنيل » Fontenelle ، قد كتب من أجل العامة من الناس . وهو أيضاً من المدرسة الديكارتية ، وصاحب حس نقدى ، يقف فى مواجهة التقليد والعقيدة . لقد كان القدماء فى نظره يؤمنون بمعرفة الغيب والتنبؤ بالمستقبل . حتى الفلاسفة فى نظره لم يستثنوا من هذه القاعدة . ولقد كان « العهد القديم » Bible يذخر بالنبوأت والمعجزات التى لا يصدقها العقل ، والتى لا فرق بينها وبين نبوأت « دلف » Delphes عند الإغريق . وهو يدعو الناس إلى تحكيم عقولهم فى هذه المسائل ، نعنى ، فى هذه الأساطير وهذه الخرافات ؛ وأن يستخدموا منهج البداهة والوضوح واليقين ، بدلاً من الاعتقاد الساذج فى هذه الأمور .

وأسهم الفكر الإنجليزى فى نشر الوعى العلمى فى فرنسا ، وكان « بسكال » Pascael ، و « جاسندى » Gassendi ، وغيرهما من المعجبين بفلسفة بيكون Bacon والعلم الإنجليزى . واحتلت المراجع الإنجليزية مكاناً هاماً فى كتاب « تاريخ أعمال العلماء » [1] الذى ظهر فى هذا العصر وكان « لوك » Locke الفيلسوف الإنجليزى ، صاحب تأثير قوى على المفكرين الفرنسيين الذين يرفضون الاستدلالات الميتافيزيقية .

وكان من الممكن أن تكون هذه الحركة الفكرية ، مجرد حركة فلسفية خالصة ، لا تعنى ولا تهتم بها القاعدة الشعبية . إلا أن الشعب كان يشعر بحالة من القلق العميق تجاه الأوضاع السياسية السائدة . فمنذ أيام الملك لويس الرابع عشر ، والشعب يتحمل أعباء الضرائب الفادحة ، فى الوقت الذى كان فيه الأغنياء ينعمون بالامتيازات والحياة اللاهية . فإذا كان ملك فرنسا هو راعى البلاد ، فلابد وأن يكون هناك شيئاً خاطئاً فى حكمه . ولم يفكر الفرنسيون فى بادئ الأمر فى نقد مبدأ السلطة المطلقة ، فى النظام الملكى الفرنسى ، ولكنهم أخذوا يفكرون فى أفضل الوسائل التى يمكن أن تستخدمها هذه السلطة من أجل تحقيق العدالة فى الحقوق بين المواطنين ، ومن أجل إصلاح النظم الاقتصادية فى البلاد . فكان « فوبون » Vauban و « بواجيبير » Boisguilbert من الذين واجهوا الأوضاع السياسية من الناحية النظرية ، لا من الناحية العملية . ولقد ظهرت مجموعة من السياسيين النظريين فى ألمانيا وإنجلترا ، من أمثال « جروتيوس » Grotius ، و « بوفندورف » Pufen dorff ، و « لوك » ، وترجم لهم الفرنسيون « حق الحرب والسلام » (١٦٨٧ ، للأول) ، و « حق الطبيعة والناس » (١٧٠٦ ، للثانى) و « الحكومة المدنية » (١٦٩١ ، للثالث) ، وكل هؤلاء المفكرين ، كانوا من أنصار العقل ، وظنوا أن العقل يمكن أن يقيم علماً مجرداً فى السياسة والأخلاق . ويمكن أن نقول أن من الفرنسيين من أمثال « فنلون » Fénelon و « سان

---

(١) "Histoire des ouvrages des savants par De Beauval".

سيمون « Saint Simon ، ولولا بورور « Le Laboureur ، من تأثر بهؤلاء السياسيين النظريين ، لكنهم جميعاً لم يطالبوا بتغيير النظام السياسى ، واستبدال الملكية بالجمهورية . إنما حاولوا أن ينقدوا مساوئ السلطة المطلقة . ها هو « فنلون » يطالب بأن يكون من حق الأمة إقرار الضرائب . وغيره يطالب بتوزيع السلطة السياسية ، بين الملك ومجلس الشيوخ[1] . ومهما كانت قيمة هذا النقد ، فهى تدل على أن الفكر الفرنسى بدأ يناقش المسائل السياسية ، بصورة لم تكن مألوفة من قبل . وبدأت « السلطة » Autorité تتزعزع أمام الفكر ، سلطة الكنيسة وسلطة الملك .

١ — انتشار الأفكار الجديدة

من المسلم به بين السياسيين ، أنه لا تكفى براعة الموهبة وقوة الفكرة ، لنشر الآراء السياسية بين الناس . بل لابدّ من تطور بطئ وطويل يهيئ الأذهان لتقبل هذه الآراء . هذا التطور فى المناخ الفكرى ، هو مثل محاولة استصلاح الأراضى ، وتحويل الصحراء الجرداء إلى أرض زراعية خصبة . ويجب أن نذكر أن مذكرات « سان سيمون» التى نعرفها جيداً اليوم ، لم تكن معروفة ولا منشورة فى ذلك الوقت . وكذلك الحال بالنسبة إلى أعمال « لولا بورور » و « بولانفييه » ، التى عرفت فى صورة مخطوطات تداولها بعض المثقفين فيما بينهم . أما كتابات « فنلون » السياسية فلم تكن معروفة إلا للقليلين . وعلى العكس ، فقد كانت مؤلفات « لوك » و « جروتيوس » و « بوفندورف » منشورة ومنتشرة فى كل مكان . ولكنها كانت على كل حال ، للمتخصصين الذين يقوون على متابعة الاستدلالات العقلية الدقيقة أحياناً ، والمعقدة أحياناً أخرى . ولذلك كانت كتابات « لابروبير » La Bruyère[2] هى التى تستهوى العامة من الناس ، فيقبل الشعب على قراءتها ، بنهم وشغف . ولم يكن هذا المفكر الفرنسى ثورياً بالمعنى المعروف ، ولكنه كان ناقداً ثاقب الفكر ، نافذ البصيرة ، وجه كل نقده إلى الأشخاص لا إلى المبادئ .

وانتشرت فى هذه الفترة موجة من الروايات الطوباوية Utopies ، مثل روايات « توماس موروس » Thomas Morus و « دى فوانى » Gabriel de Foigny و« كلود جلبير » Claude Gilbert و « تيسو دى باتو » Tyssot de Patot . وكانت

---

(١) كان الأرستقراطيون هم الذين يحتلون المقاعد فى مجلس الشيوخ لذلك كانت هذه الدعوة (سان سيمون) تميل إلى الارستقراطية أكثر من الشعب.

(٢) Les Caractéres.

كلها تدور فى بلاد خيالية تخضع لنظم سياسية غريبة . ومن الأفكار الجديدة التى انتشرت فى هذه الروايات ، فكرة الملكية الشائعة ، وعدم الاعتراف بالملكية الشخصية ، أو فكرة تحديد هذه الملكية . ولكن هذه الأفكار قد ظهرت فى صورة الأحلام ، لا فى صورة الحقائق ، ونظر الشعب إليها على أنها مجرد لعبة للفكر بعيدة عن الحياة والواقع . لذلك كان تأثيرها ضعيفاً من الناحية السياسية ، وإن كان قوياً من الناحية الثقافية العامة .

كانت أفكار الفلاسفة الإنجليز تدعو إلى التسامح فى مجال الدين والأخلاق والسياسة : فكان نقد الدين يفسح المجال للتأليه الطبيعى ، وكان نقد الأخلاق يرتبط بالطبيعة الإنسانية لا بأصول الدين . كما كان نقد السياسة لا يدعو إلى العنف فى تغيير نظام الحكم . أما أفكار المفكرين الفرنسيين ، فكانت تدعو إلى شىء من العنف والمغالاة فى النقد . فكان نقد الدين فى نظرهم ، دعوة إلى الإلحاد الصريح . وكان نقد الأخلاق دعوة إلى أخلاق جديدة للذة والاستمتاع بالحياة ، وتأثر شعراؤهم بالأبيقورية [١]. أما نقد السياسة ، فكان موجهاً ضد الملك باعتباره ممثلاً للسلطة الإلهية ، تمثيلاً دنيوياً وزمنياً . وخلاصة القول ، أن الدين كان فى نظر الفرنسيين ، وراء مفاسد الحكم السياسية والأخلاقية . ولذلك كانت الثورة الفكرية على الدين ، هى أساس الثورة السياسية .

ومن بين الكتب التى انتشرت فى ذلك الوقت ، ترجمات [٢]« لوكريسيوس » التى طبعت أكثر من ست طبعات ، كما كانت هناك بعض الكتب المخطوطة التى تداولها الناس بطريقة سرية ، والتى كان لها رواجاً واسعاً ، مثل « المحارب الفيلسوف » و « وصية القس مسليه » ، و « رسالة سرازيبولس إلى لوقبوس »[٣] . . . وكانت كلها تنقد بشدة رجال الدين ، وتكشف عن أخطائهم :

وربما تكون هذه المؤلفات التى نذكرها من الدرجة الثانية أو الثالثة ، ولكنها كانت هى المؤلفات الرائدة للحركة الفكرية التى مهدت لظهور الثورة الفرنسية . فى سنة ١٧٣٤ ، ظهر للأب « ديبو » Dubos ، كتاب « التاريخ النقدى لقيام الملكية الفرنسية » ، وظهر « البحث فى الرأى » « لسانت أوبان » Sant-Aubin و « الموازنة بين الرومان والفرنسيين » « لمابلى » Mably (١٧٤٠) ، وكلها كانت تهاجم السلطة المطلقة لملك فرنسا .

---

(١) كان أشهرهم St. Evremond

(٢) ترجمها Coutures

(٣) يبدو أن P. Cuppée . هو صاحب المؤلف الأول Freret الثانى ، أما المؤلف الثالث فظل مؤلفه مجهولا .

٢ – فولتير

ومن أشهر المفكرين الذين أسهموا بنصيب وافر فى نشر الأفكار الثورية الجديدة ، الكاتب والفيلسوف الكبير فولتير . بدأ فولتير حياته الأدبية كاتباً وشاعراً دراميًّا ، وظهرت ميوله الفلسفية من خلال كتاباته الأدبية . وظهر فولتير أمام الشعب ، كشاعر مسرحى مثل كورنى وراسين[1] ، وأقبل الناس على قراءته بشغف شديد ، ومن أشهر مؤلفاته التى انتشرت فى الأوساط الأدبية ، وبين طلبة الجامعات والمدارس ، « تاريخ الملك شارل الثانى عشر » (١٧٣١) و « ملحمة هنرى الرابع »[2] (١٧٢٨) . أما الفيلسوف فلقد نشر « الرسائل الفلسفية » فى سنة ١٧٣٤ ، و « المقال بالشعر عن الإنسان » . وكانت هذه الكتابات الفلسفية الأولى ، تدعو إلى استخدام سلطة العقل فى الحكم على الدين ، وتتصف بالتسامح ، وتنادى بحقيقة التأليه ، دون أن تشير إلى الإلحاد . وكان النقد الذى يوجهه فولتير ضد رجال الدين ، هو عن التعصب ؛ وكان فيه سخرية لاذعة وتشاؤم بالنسبة لمعرفة الغيبيات . ويذهب بعض المفكرين إلى القول بأن فولتير لم تكن له اهتمامات سياسية فى بداية حياته الفكرية . فلحمة هنرى الرابع ، فيها مدح للملك الخيّر والمتسامح ، ولم تكن فيها أية إشارة من بعيد أو من قريب عن مساوئ النظام الملكى فى فرنسا . حتى الخطابات السياسية فى « الرسائل الفلسفية » ، كانت مجرد دراسة وعرض للنظام السياسى للحكومة الإنجليزية ومراقبة السلطات فيها . وامتدح المفكر الفرنسى النظام الاقتصادى فى إنجلترا الذى لا يثقل على عاتق الفلاح بالضريبة والجزية . وأظهر إعجابه بالنظم الاجتماعية التى كانت سائدة ، والتى كانت تجعل مكانة الرجل بالنسبة لعمله لا بالنسبة لأصله وفصله . فكان العلماء والشعراء يصلون إلى أعلى المناصب فى الدولة . ومن البين أن فولتير لم يحاول أن يجعل من الدستور الإنجليزى مثلا أعلى يحتزيه الدستور الفرنسى ، ولكن من الواضح أيضاً أنه كان صاحب فكر جرىء فى عرضه لهذه الأفكار والآراء .

كان فولتير مثل سائر المفكرين والأدباء فى عصره ، يدعو إلى الأخلاق المتحررة . وطالما أن الأخلاق أصبحت تنفصل عن الدين ، فيجب أن يستمتع الإنسان بكل لذة الحياة وبهجتها . إن الكاثوليكية تدعو الناس إلى نوع من التقشف والزهد فى الحياة ، لكن فولتير

---

(١) Corneille; Racine ؛ ونشر فولتير أكثر من خمسين مسرحية .

(٢) يذهب النقاد إلى أن هذه الملحمة هى «مثل الألياذ بالنسبة للشعر اليونانى ، و«الجنة المفقودة» بالنسبة للأدب الإنجليزى .

لم يجد فى الحياة ما يدعو إلى مزيد من الزهد والتقشف . كانت حياة الفقراء والغالبية العظمى من الشعب هى التقشف بعينه ، فى الوقت الذى كانت فيه حياة الأغنياء مزيداً من الترف والبذخ :

إن الحكمة الحقيقية

هى الهروب من الأحزان

فى أحضان اللذة . . .

ولكن الدعوة إلى البحث عن اللذة فى الحياة لم تستمر طويلاً عند فولتير . فعندما حدث زلزال لشبونة »[1] ، أخذ يتساءل عن معنى الخير والشر . إن الشر الأخلاقى ملازم للطبيعة الإنسانية ، مثل الشر الذى يلازم الطبيعة الخارجية . فالزلازل والبراكين هى شرور الطبيعة الملازمة لها ، والغرائز والميول والانفعالات هى علة الشرور الإنسانية . وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يغير شيئاً من الطبيعة الخارجية ، فكذلك هو لا يستطيع أن يغير شيئاً من طبيعته . وعلينا أن نتقبل الشر فى العالم وفى الإنسان ، فى الطبيعة وفى الأخلاق .

وفى سنة ١٧٥١ نشر فولتير فى برلين[2] كتاباً تاريخياً عن « عصر لويس الرابع عشر » ، أراد به أن يبين تاريخ الأمة الفرنسية فى هذا العصر . وعندما صدرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب فى جنيف سنة ١٧٦٣ ، كان قد أضاف إليها بحثاً ملحقاً عن « التقاليد وروح الأمم » . ولقد قدم فيه عرضاً شيقاً ومتنوعاً عن تقاليد الأمم المختلفة ، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً فلسفياً عميقاً لأسباب تنوع وتطور هذه التقاليد فى مختلف البلاد . وعلى مرّ العصور . ولقد أشار فولتير فى هذا البحث إلى التقاليد العربية والإسلامية باعتبارها « معقولة » وصادرة عن العقل . أما الحروب الصليبية فكانت فى نظره ضرباً من الحماقة من جانب الغربيين . وقد تناول المفكر الفرنسى فى قصيدة شعرية ، حياة « جان دارك » ، أو عذراء أورليانز[3] ، بكثير من التجريح ، وبأسلوب حاد عنيف . وهذه القصيدة تخفى حقيقة هامة ، لم يستطع فولتير أن يعلنها على الملأ ، وهى حقده وكراهيته الشديدة للمسيحية . لقد وقعت الإنسانية فى نظره فريسة للتحالف الخبيث بين استبداد الملوك وطغيان القساوسة . وكانت المسيحية مسئولة عن كثير من الشرور والكوارث والحروب والمذابح ، التى قاست منها الإنسانية فى تاريخها المرير .

---

(١) نشر فولتير قصيدته عن هذه الكارثة فى سنة ١٧٥٦.

(٢) كان الملك فريدريك الثانى قد وجه إلى فولتير دعوة بزيارة بروسيا . فلباها فى سنة ١٧٥٠ وأمضى هناك أربعة أعوام .

(٣) La Pucelle.

كيف يمكن إذاً أن يواجه الإنسان الحاضر ؟ ولماذا كان يؤمن حتى اليوم ، بالخرافات والحماقات التى تتناولها تعالیم المدرسيين واللاهوتيين؟ هذا الإيمان لم يحقق للإنسانية سعادتها ، بل تسبب فى شقائها و تعاستها . يقول فولتير : « إن هناك ثلاثة وسائل لحكم الناس : اقتراح القوانين ، واستخدام الدين لتأييدها ، وذبح رقاب بعض الناس من أجل حكم البعض الآخر ؛ وليس لى علم بوسيلة رابعة » ولعل أفضل وسيلة هى الأولى ، تلك التى تدعو إلى اقتراح القوانين المعقولة التى تحكم بها الدولة . وهذه القوانين يجب اقتراحها ، لا فرضها على الشعب وإلزامه بها . ولكن ليس معنى ذلك أن ندعو الشعب نفسه إلى تشريع هذه القوانين ووضع مقترحاتها . ذلك لأن فولتير لم تكن له أية نزعة ديمقراطية واضحة[1]، وكان الشعب فى نظره ، وسوف يظل مجرد قطيع جبان تظهر عليه مظاهر الغضب أحياناً ، ومظاهر الخجل أحياناً أخرى .

لم يكن العالم الذى يعيش فيه فولتير ، هو فى نظره « أفضل العوالم الممكنة » كما كان يظن ليبنتس . بل كان كل ما فيه يدعو إلى الشك والتشاؤم . لكن العقل وحده ، بعيداً عن أهواء القلب وانفعالات النفس ، هو الذى يمكن أن يخلص الإنسان من هذا الشك ، وهذا التشاؤم . ومن أجل ذلك ، فهو ينادى بحرية الفكر ، باعتبارها أولى الحريات التى يجب أن يدافع المفكر عنها .

وظهر « القاموس الفلسفى » فى سنة ١٧٦٤ ، وهو يحاول أن يبين فيه مدى التخبط والتناقض فى الكتب المقدسة . كذلك فهو يصرح بأن هناك صعوبات كثيرة لا يمكن تذليلها ، وتقف حائلاً بيننا وبين الإيمان بالحرية وبخلود النفس الإنسانية . ولا يظهر الإلحاد صريحاً فى هذا القاموس الفلسفى ، وإن كنا نشعر أنه يختفى وراء الكلمات والسطور . فمن عبارات فولتير المشهورة : «اعلموا أن الفيلسوف يجب أن يعلن وجود الله، إذا أراد أن يكون نافعاً للمجتمع الإنسانى » ، و« إذا كان الله غير موجود ، فيجب أن نخترع وجوده » . ومع وجود الله ، يعلن الفيلسوف وجود الحرية وخلود النفس .

ونحن لا نستطيع أن نكشف عن ثمة مبادئ سياسية فى هذا القاموس الفلسفى الذى يحيط به الغموض من كل جانب . فإذا كان فولتير يخفى أفكاره الدينية ، أكثر مما يعلنها ، فكذلك هو يخفى أفكاره السياسية . حقاً إنه يقف ضد الاستبداد فى مجال السياسة ، كما يقف ضد التعصب فى مجال الدين . ولكنه لا يقدم لنا نظرية فلسفية متكاملة فى الدين أو فى السياسة . فهو مثلاً لا يطالب بالجمهورية ، ولا يطالب بالديمقراطية ، والشعب فى نظره يمثل « الغوغاء »

---

(١) انظر البحث فى « تقاليد وروح الأمم » .

« والرعاع » الذين لا يمكن أن يتقلدوا مقاليد الحكم . إنه من جانب مع الملكية ، ومع الأستقراطية الفكرية ، فى الوقت ذاته لا يقترح حلولاً جذرية لمساوئ النظام الملكى التى كشف عنها فى مؤلفاته وكتاباته ، بصورة ساخرة لاذعة ؟ .

ومن الممكن أن نقول إن فولتير كان ناقداً سياسيًّا واجتماعيًّا ، أكثر منه فيلسوفاً للمجتمع والسياسة (١) .

٣ ــ مونتسكيو

من ألمع الأسماء التى ظهرت فى القرن الثامن عشر . نشر فى سنة ١٧٣٤ كتاباً عن « أسباب عظمة الرومان وانحلالهم » ، ولكنه لم يصادف إقبالاً كبيراً من الجمهور الفرنسى ، الذى لم يكن يعنيه أمر روما وإسبرطة ، أو حكم « تيبير » و « نيرون » ، بقدر ما كان يعنيه حال الحكم فى فرنسا أيام لويس الرابع عشر أو الخامس عشر . ثم نشر فى سنة ١٧٤٨ « الرسائل الفارسية » التى تأثر بها الرأى العام الفرنسى تأثراً كبيراً . وكانت هذه الرسائل تتناول بالنقد المعتقدات الدينية المسيحية على لسان اثنين من الفرس هما : « ريكا » و « يزبك » . وكان من الواضح أن هذا النقد هو من وجهة نظر الفرس ، الذين لا يدينون بالمسيحية . ولكنه كان من البدهى أيضاً ، أن هذه الآراء المعروضة ، هى آراء مونتسكيو أولاً وآخراً .

والنقد الذى نصادفه فى هذه الرسائل لا يختلف فى مضمونه عن النقد الذى كنا نجده عند فولتير . فكلاهما يقف ضد التعصب فى الدين ، وينكر حقيقة المعجزات ، ويسخر من سلطة رجال الدين . كذلك نرى مونتسكيو يطالب بأخلاق الشعب ، تنادى بالنفعية ولا تتكلم باسم الله والدين ؟

وكان ظهور « روح القوانين » فى سنة ١٧٤٨ ، من الأحداث الفكرية الهامة . فقد طبع هذا الكتاب فى الخارج (فى جنيف) ، وحرمت الرقابة دخوله فى فرنسا . ولكن سرعان ما أعلن الإفراج عنه ، مما أغضب رجال الدين و علماء السوربون ففكروا فى كتابة رد عليه ، ولكنهم تخلوا عن هذه الفكرة بعد أن تبين لهم ، أن مونتسكيو لم يوجه سهام النقد إلى سلطة الدين أو سلطة الحكم . وأن كل ما أثاره عن النظام الجمهورى وفضائله ، إنما كان معروفاً على نحو آخر فى مؤلفات كثيرة أخرى .

تكلم المؤلف فى هذا الكتاب عن إسبرطة ، وأثينا وروما ، عن أفلاطون وأرسطو وشيشرون ،

---

(١) يظهر ذلك بصورة واضحة فى « زاديج » ١٧٤٧ و « كانديد » و « زائير » . . إلخ .

ولكنه لم يتكلم عن النظم الديموقراطية الحديثة التى كانت سائدة فى هولندا وسويسرا. وتكلم عن النظام السياسى فى إنجلترا بوصفها بلداً مجاوراً لفرنسا، بصورة عامة ومختصرة. فالسلطة الملكية فيها هى سلطة دستورية، ويساعد النظام الانتخابى فى اختيار أعضاء البرلمان. ولكن مونتسكيو لم يبد إعجابه بهذا النظام السياسى، لأنه كان يعلم، مثل غيره من الفرنسيين، أن الأمور فى إنجلترا لم تكن أفضل فى شيء من الأمور فى فرنسا. ولم يناد بإنشاء برلمان فى فرنسا على شاكلة البرلمان الإنجليزى. وربما كان ذلك لاعتقاده بأن النظام السياسى الذى يصلح فى بلد ما، قد لا يصلح فى بلد آخر، وكان الفيلسوف فى أعماق فكره يطالب بإلغاء العنف والقوة فى الحكم السياسى، وإلغاء محاكم التفتيش التى تقضى على حرية العقيدة فى الدين. وإلغاء الرق فى المجتمع الإنسانى. وهذه كانت فى الحقيقة الأهداف البعيدة. والغايات السامية التى يسعى إليها هذا المفكر.

نظر إلى القوانين باعتبارها صادرة من مبادئ عقلية عامة، بحيث يمكن استنباطها بواسطة منهج الاستدلال الديكارتى. كان من شروط هذه المبادئ العامة، أن تتصف بالبداهة العقلية والوضوح والتميز. إن المبادئ. البديهية هى وحدها التى يمكن أن تحصل على التصديق العام من الناس.

وغير ذلك، فتبقى القوانين نسبية ومتغيرة وغير ضرورية

ويميز مونتسكيو بين ثلاثة أنواع من الحكم السياسى:

١ — الجمهورية، وهو النظام الذى يوافق فيه الشعب على القوانين. وتخضع فيها الحياة السياسية لمبدأ الفضيلة.

٢ — الملكية التى تكون القوانين فيها من وضع الملك، وعليه احترامها. وتخضع فيها الحياة السياسية لمبدأ الشرف.

٣ — الاستبدادية التى تعطى لإرادة الحاكم سلطة القانون. وتخضع فيها الحياة السياسية لمبدأ الخوف.

وهو يتابع دراسة القوانين فى هذه النظم السياسية الثلاثة بالطريقة الديكارتية أى بالطريقة النظرية البحتة. ويحاول أن يبين ضرورة القوانين بحيث تصبح كالقوانين الرياضية، والمنطقية. ولكنه لا يضع معياراً لعدالة وصحة القوانين. إنه يعترف فقط بنجاحها، بغض النظر عن معقوليتها أو عدم معقوليتها. هذا النجاح وحده، هو الذى يحقق سعادة الذين يطبقون هذه القوانين.

كان من الممكن أن تكون هذه القوانين واحدة شاملة وكلية، إلا أن هناك أوجه اختلاف كبيرة بين البلاد بعضها وبعض، بين أرضها ومناخها، بين رجالها وعاداتها وتقاليدها. لذلك

اختلفت هذه القوانين من بلد إلى آخر ومن شعب إلى آخر . والنتيجة التى يستخلصها مونتسكيو من هذه الدراسة ، هى أن القوانين التى كان يظن الفرنسيون أنها قوانين نابعة من من الإرادة الإلهية ، قد ظهرت على حقيقتها ، بوصفها قوانين إنسانية ، متغيره ومتنوعة . ونحن لا نستطيع أن نحكم عليها من وجهة نظرنا الخاصة ، ومن منطقنا الخاص ، بل من وجهة نظر أصحابها . ولاتوجد فى نظر مونتسكيو مدينة كاملة وفاضلة يمكن أن تكون قوانينها هى المثل الأعلى للقوانين كلها ، كما كان الحال فى جمهورية أفلاطون .

ولقد تأثر الرأى العام الفرنسى ، بروح القوانين . وأخذ الناس يتساءلون : هل استطاعت القوانين الفرنسية ، أن تحقق فى ظل هذا النظام السياسى ، سعادة الفرنسيين ؟ وإذا كان الفرنسيون لا يشعرون بسعادتهم ، أفلا يحق لهم أن يقولوا أن هذه القوانين سيئة وغير عادلة ، أيا كانت المبادى التى تستند إليها ؟

٤ ــ ديدرو والانسيكلوبيدية

ظهر الجزء الأول من دائرة المعارف الفرنسية فى سنة ١٧٥١ ، والجزء الأخير فى سنة ١٧٧٢ . وكان ظهورها دليلاً على انتصار عقل الفلاسفة فى هذا العصر . ولقد اعترف بقيمة هذا العمل الموسوعى العظيم ، أنصارها وأعداؤها . فلم تكن الموسوعة الفرنسية ، مجرد قاموس فلسفى، أوسع تحليلاً وتفصيلاً ، من سائر القواميس الأخرى . التى كانت قد ظهرت فى فرنسا فى ذلك الوقت . ونذكر منها قاموس « الفنون والعلوم » الذى نشره « توماكورنى[1] » فى جزءين ، سنة ١٧٥٨ ، وقاموس « سافارى[2] » ، والقواميس الكبيرة والضخمة فى التجارة والاقتصاد والقانون والعلوم . . . إلخ . كانت الانسيكلوبيدية ، موسوعة فلسفية من الدرجة الأولى ، تبحث فى الموضوعات المختلفة بطريقة عقلية . وتستدل على الحقائق بمنهج العقل وحده . وكان العقل بالنسبة للفرنسيين الذين عاشوا فى العصور السابقة ، مجرد عقل عملى يكفل للإنسان النجاح فى الحياة العملية ، ولا قيمة له من الناحية النظرية . ذلك لأن الدين فى نظرهم ، قد نسق هذه المسائل النظرية ، على نحو لا يستطيع العقل أن يختلف معه فيها . ولكن ديكارت فى الحقيقة ، هو الذى دعا إلى استخدام العقل فى المسائل النظرية ، فى العلوم وفى الفلسفة .

كانت الدراسات الدينية فى فرنسا ، تدعو الإنسان إلى الاهتمام بالحياة الخالدة ، الحياة الآخرة ، أكثر من اهتمامه بالحياة الدنيا . هذه الحياة الإنسانية ، ما هى إلا سبيل من أجل سعادة الإنسان فى الآخرة . ومع الموسوعيين ظهرت فكرة جديدة ، هى فكرة التقدم . وربما

(١) Thomas Corneille.

(٢) Savary Desbrulons.

كان النزاع بين القدماء والمحدثين » ، هو الذى جعلهم يأخذون بفكرة التقدم والتجديد ، بدلاً من التقليد . ولكنهم أعطوا لهذه الفكرة معنىً جديداً ؛ إذ ربطوا بين « التقدم » « والعقل » الإنسانى .

اجتمع الانسيكلوبيديون وهم فولتير ، ومونتسكيو ، وهلفتيوس وهولباخ ، وجان جاك روسو ، وديكلو ، وبوفون ، وديمرسيه ، وعلى رأسهم ديدرو ودالمبير ، من أجل وضع تقرير واف عن التقدم الذى أحرزته الإنسانية فى خلال تاريخها الطويل . كذلك رسموا الأهداف والغايات للتقدم الإنسانى فى المستقبل القريب والبعيد .

وما من أحد يستطيع أن يقول أن الموسوعيين قد تناولوا بالنقد الصريح والمباشر ، العقيدة الدينية المسيحية . ولم يكن فى أسلوبهم تجريحاً ورفضاً لهذه العقيدة . إنما هم قد وجهوا نقدهم الساخر إلى الفلسفة المدرسية (السكولائية) ، بكل ما فيها فى نظرهم ، من أدلة معوجة ، واستدلالات باطلة ، وأحكام خاطئة ، وآراء تافهة ، وأفكار سطحية . وارتفعت أصواتهم ضد كل حقيقة تفرض على الإنسان ، بطريق السلطة الدينية ، ولا تستند إلى سلطة العقل . إن الأسباب التى أدت إلى تأخر العقل الإنسانى ، كانت فى نظرهم ، ترجع إلى سببين رئيسيين : هما السلطة النقلية ، والأنساق الفلسفية . أما الفلسفة الحقيقية ، فهى التى تقوم أصلاً على الملاحظة العقلية ، والفحص الدقيق ، والتجربة والخبرة . وكانت هذه الفلسفة الحديثة ، يمثلها رجال مثل « لا موت» و« فونتنيل » ، و « بررو » و« تراسون » و « بوادان » ، وغيرهم من الذين اتبعوا منهجهم ، وحرية تفكيرهم . هذه الفلسفة تتقدم بخطى واسعة ، وهى تخضع لسلطانها (أى لسلطان العقل) ، كل الموضوعات التى يمكن أن يتناولها الفكر ، بعيداً عن كل سلطة نقلية . وكانت الدعوة إلى « التنوير » هى التى تلازم الموسوعيين ؛ كانوا يسيرون فى الطريق الذى يضيؤه نور العقل وكانوا يدعون الناس إلى السير معهم فى هذا الطريق .

والحق أننا يجب أن نذكر شيئاً عن الظروف الفكرية التى أحاطت بظهور هذه الموسوعة » العالمية فى فرنسا . كان لابدّ من العمل على ظهورها ، دون أن تثير عليها حرباً من جانب رجال الدين ، والأتقياء من الناس . لذلك ، كان يجب عليهم عرض الأفكار بصورة خفية ، وبالتلميح دون التصريح . بل إنهم استعانوا ببعض اللاهوتيين فى مراجعة بعض الموضوعات . وقبلوا هذه الرقابة عليهم من أجل نشر الأنسيكسلوبيدية فى فرنسا لاخارجها[1] . وكان « ديدرو » يبدى احترامه وخضوعه لهم . لكنه فى الوقت ذاته ، كان يبدى من السخرية فى كلماته ما يشجع

(١) إن طبع الانسيكلوبيدية خارج فرنسا ، كان يعتبر فى حد ذاته أمراً مستحيلا . إذ كان من المستحيل نقل هذه الأجزاء الكبيرة والكثيرة بطريقة سرية داخل فرنسا .

القارىء على اكتشاف أغراضه الخفية .

لم تكن الهدنة بين رجال الدين و« ديدرو » غير هدنة ظاهرة . وكانت الحرب بينهما قائمة بصورة خفية . وكان « دالمبير » يشير إلى « الحرب الصماء » بينهما - ينادى بأن تعرض الآراء والمعتقدات القومية[1] بكل الاحترام الواجب لها ، مع توضيح الأدلة التى تقوم عليها ، ومع الإشارة إلى المبادئ القوية ، والحقائق الراسخة ، التى يمكن أن تقوم عليها . كانت هذه المبادئ القوية ، وهذه الحقائق الراسخة هى المبادئ العقلية ، التى يجب أن تناقش على أساسها المسائل الدينية . وكان النقد العقلى للعقائد الدينية ، يأتى عند مناقشة آراء بعض المنكرين المجهولين من العصر الوسيط من أمثال « برامين » و« جونون » . . . [2]

لقد أراد الموسوعيون أن يفصلوا تماماً بين الدين والأخلاق . وأن يبينوا أن الفضيلة لا ترتبط بالضرورة ، بالإيمان الدينى . فالأخلاق يمكن أن تستقيم بعيداً عن الدين والدين يمكن أن يعطى الحرية لفساد الأخلاق . وهؤلاء المفكرون يطالبون بالأخلاق التى تحقق السعادة للإنسانية كلها . لا لفرد من الناس دون الآخر . إنهم يرفضون الأخلاق التى تدعو إلى الإثرة دون الإيثار . ويجعلون من الفيلسوف الإنسان الشريف الذى يبحث عن المصلحة العامة للجنس البشرى .

كانت الأراء السياسية لا تعلن صراحة عن فضل النظام الجمهورى . على النظم السياسية الأخرى . وكانوا يكتبون : إن المساواة المطلقة هى فكرة خيالية ، لا يمكن تصورها إلا فى الجمهورية المثالية ، وإن سلطة الملك يجب أن تحدها قوانين الطبيعة ، والدولة . . . . والحاكم يتلقى سلطته من الشعب ، وليس من حقه أن يسحق الشعب بأقدامه . وكانوا يطالبون باستخدام العقل فى وضع القوانين ، وتحقيق العدالة فى المجتمع : « سعيد هذا البلد ، الذى يكون فيه الملك فيلسوفاً ، والذى يصير فيه الفيلسوف ملكاً ! ولا يعترض ديدرو على الامتيازات التى يتمتع بها الأغنياء ورجال الدين . ولكنه يقول « إنه من الأفضل مكافأة النبلاء بالألقاب والنياشين بدلاً من الامتيازات . . . » وفى المبحث الخاص عن « الضرائب » ، لم يعترض على جبى الضرائب من أفراد الشعب ، وإعفاء البعض منها ، بقدر ما اعترض على سوء توزيعها ، وعدم تحديدها بصورة عادلة .

ديدرو : وإذا كان ديدرو هو مدير هيئة تحرير الانسيسكلو بيدية ، فهو أيضاً صاحب مؤلفات خاصة ، ومنها « رب الأسرة » و « الابن الطبيعى » ، و« أفكار فى تفسير الطبيعة » . . . ولكنه بدون العمل الموسوعى العظيم ، يظل من بين كتاب الدرجة الثانية أو الثالثة .

كان فيلسوفاً ، مثل فلاسفة القرن الثامن عشر ، الذين يؤمنون بالتأليه . ويتقبلون المادية .

---

(١) كانت هناك فصول فى الموسوعة عن . الإنجيل « والعهد القديم ؛ « المعجزات »« الأسرار » و« الصوم » . . . إلخ .

(٢) Bramines; Junon.

واستطاع بثقافته الواسعة أن يستشف النظريات النفسية ، التى تؤكد التوازى بين الظواهر الفيزيائية والكيماوية ، والحيوية ، من جانب ، والظواهر النفسية والروحية من جانب آخر . ويذهب البعض إلى أنه أول من تنبأ بالتطور الطبيعى للكائنات الحية .

ويجب أن نشير إلى قوة أسلوب هذا الفيلسوف وما كان له من أثر فعال على الرأى العام . إن عشرات الحجج العقلية والمنطقية التى كان يتمول بها فولتير أو مونتسكيو ، كانت أقل تأثيراً من عبارات « ديدرو » . ولكن أفضل مؤلفاته ظلت مجهولة ، ولم تنشر إلا بعد وفاته ، وبعد قيام الثورة الفرنسية . وكانت « الأفكار الفلسفية » هى أوسع كتاباته انتشاراً ، فطبعت ست طبعات ، فى الوقت الذى ظهرت فيه « الرسالة » عن العميان » فى طبعتين ، و« الأفكار فى تفسير الطبيعة » فى ثلاث طبعات . ويمكن تلخيص الأفكار الفلسفية الأساسية على النحو الآتى :

١ — محاربة التعصب ، وتصديق الخرافات : « ضللت طريقى فى الغابة الواسعة ، وأقبل الليل ينشر ظلامه . وكانت معى شمعة صغيرة ، أهتدى بنورها فى هذا الظلام فأقبل علىّ غريب لم يسبق لى معرفته ، وقال لى : يا صديقى ، أطفئ شمعتك لتجد طريقك . . وكان الغريب لاهوتياً . . . هذا هو رأى « ديدرو » فى رجال اللاهوت . إنهم يطالبون بإطفاء نور العقل بأفواههم .

٢ — الدعوى إلى تصديق العقل ، لأن صوت العقل هو صوت السماء :

« إن العقل قد أتى إلىّ من السماء . صوت السماء ليحدثنى من خلال العقل . لذلك يجب علىّ أن أستمع إليه » . . .

وقد نتساءل : إلى أى مدى كان يؤمن ديدرو بالسماء ؟ إنه على الأقل كان لا يؤمن بكل ما جاء فى الكتب السماوية . وربما لم يستطع أن يعلن صراحة أنه ينكر السماء .

وقد نجد فى كتابات هذا المفكر ، دعوة صادقة إلى الفضيلة والأخلاق :

« إننى أرى الحقيقة والفضيلة ، كتمثالين كبيرين ، يرتفعان فوق الأرض ساكنين فى وسط الخراب والدمار . . . » . ويذكر ديدرو ، « أنه أحيانا » تكسو السحب هذين التمثالين ، وعندئذ ، يتحرك الناس فى الظلام . وتلك هى عصور الجهل والجريمة ، والتعصب والحروب » .

حاول ديدرو أن يجعل السحب تنقشع من حول الحقيقة و الفضيلة ، وأراد أن تشرق على عصره ، شمس الخير والفضيلة . هذه الفضيلة فى نظره ، كامنة فى النفس الإنسانية . ولقد أخطأ رجال الدين حين ظنوا أن الخطيئة الأولى قد أفسدت طبيعة الإنسان . إن الفطرة الإنسانية ، هى فطرة سليمة ، وعلى الأقل ، فهى ليست فاسدة . وكأن ديدزو يريد أن يقيم ديانة جديدة على الفضيلة ، أساسها محبة الناس والعطف عليهم .

٥ ــ جان جاك روسو

كانت أفكار روسو الفلسفية ، تختلف وتتعارض مع أفكار فولتير ودالمبير وديدرو . فإذا كان هؤلاء يبشرون بالتقدم الإنسانى فى المجال الاجتماعى والعلمى ، فإن روسو كان يبشر بعودة الإنسان إلى حالة الطبيعة والفطرة الأولى . فالتقدم المادى والعلمى الذى أحرزته الإنسانية فى خلال تاريخها الطويل ، لم يحقق للإنسان سعادته ، بل أحال حياته عذاباً وشقاءاً . عاش الإنسان سعيداً عندما كان يجتمع فى جماعات صغيرة مستقلة ، تسودها روح الأسرة . وكانت حياته البسيطة ، بلا جشع أو خوف أو كراهية .

ولكن إذا كان هناك اختلاف فى بعض المبادئ بين روسو والأنسيكلوبيديين ، فإن النتائج كانت متشابهة فى أغلب الأحيان . فنظرية روسو عن سعادة الإنسان فى الحالة الطبيعية الأولى ، كانت فى نظره ، مجرد نظرية لا تستوجب عملياً إلغاء الحضارة الإنسانية ، والعودة إلى البدائية والبربرية . إنما جميعهم يدعون إلى توجيه الحضارة الإنسانية ، نحو غاية عليا ، يمكن أن تحقق للإنسان سعادته .

كان الموسوعيون يدعون إلى العقلانية ؛ وكان روسو يرفض العقلانية المتطرفة والمتشككة ، ويدعو إلى السعادة الحقيقية فى التعاطف والتحاب بين الناس . إن السعادة هى فى الذهد فى مباهج ورفاهة الحياة العصرية ، التى فيها من المفاسد أكثر من المحاسن . السعادة هى فى أن يتعاون الناس فى السراء والضراء ، وأن يتخلى الفرد عن أنانيته فى سبيل سعادة المجتمع والإنسانية . تلك هى السعادة الحقيقية التى يجب أن تدعو إليها الأخلاق الإنسانية .

ظن الفلاسفة الموسوعيون أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا فى المجتمع الذى يحكمه الفلاسفة ، فينشئون الناس تنشئة حسنة على الأخلاق والعادات السليمة . ومنهج الفلاسفة ، هو منهج الإقناع العقلى ، الذى يقيم الأخلاق على أساس المبادئ العقلية . ولكن ، حتى يصل الفلاسفة إلى مقاعد الحكم ، وحتى يقتنع الناس بمبادئ الفلاسفة ، واستدلالاتهم العقلية ، سوف تعانى الإنسانية كثيراً من مفاسد الأخلاق وتدهورها . لذلك يبادر « روسو » بالحل السريع ، وهو التأثير على الضمير والمشاعر الإنسانية .

أحب « روسو » الفضيلة بشغف وبساطة شديدين ، وعبّر عنها بقوة وصراحة كبيرة . ووجه نداءاته إلى القلب والعواطف الإنسانية ، فملك على الناس مشاعرهم . وتحمس قراؤه لدعوته الجديدة إلى العاطفة الأخلاقية ، وكان أثرها عميقاً فى نفوس الفرنسيين وغيرهم . ويبدو أن الناس كانوا قد بدأوا ينفضون من حول صنم العقل المجرد ، ويرفضون مزاعم العقل المتكبر والمتعجرف . وكانت فرنسا تعيش فى الأيام السابقة على الثورة ، وهى « تؤمن — بنفس

إيمان « روسّو » — بأن الإنسان خيّر بطبيعته ، وأن فيه من العواطف النبيلة ما يجعله قادراً على التغلب على قوى الشرّ والأنانية .

كل شيء كان ينبيء بحركة إصلاح اجتماعية وسياسية ، تقضى على الفساد والبؤس . لذلك كان روسّو يدعو إلى الإخاء والمساواة بين الناس. وكتب « العقد الاجتماعى »[١] والمقال فى « اللامساواة بين البشر »[٢] على أساس أن الإرادة الجماعية يمكن أن تصبح إرادة أخلاقية . والإرادة الأخلاقية هى جوهر الإنسان ، والمواطن الصالح هو الذى يحقق الخير المشترك العام .

ويميز « روسّو » بين نوعين من الإرادة : الإرادة العامة ، وإرادة الجميع . أما الإرادة العامة ، فهى الإرادة التى تتمثل فى المجتمع والدولة ، أى الإرادة الأخلاقية للمجموع . وإرادة الجميع تمثل إرادة الفرد الأنانية التى فقدت حقيقتها الأخلاقية بحق الملكية الخاصة ولما كانت الإرادة العامة ، قد قامت على أساس الاتفاق الحرّ بين الأفراد ، فإن « سلطة الدولة » تتمثل فى « إرادة الشعب » . ويذهب بعض النقاد إلى أن روسوّ قد اقتبس هذه الفكرة من بعض المفكرين الآخرين من أمثال « بودان » و« الثوزن » وهو بز »[٣] . فكان هوبز مثلاً يعتقدأن الحاكم يستمد سلطته من الشعب ، وأكد « روسّو » أن الحاكم سواء كان أميراً أو حكومة » ، يحكم بتفويض من الشعب . وينتقد المفكر الاجتماعى الفرنسى ، نظام الانتخاب فى إنجلترا الذى لا يعطى الحرية للمواطنين ، إلا فى فترة وجيزة ، هى فترة الانتخابات . وكان يرى أنه من الأفضل أن يكون للشعب على الدوام حق التعبير الحرّ عن آرائه ، فى كافة الموضوعات السياسية الهامة فإرادة الشعب هى السلطة الحقيقة ، التى من حقها أن تقرر كل ما يتعلق بمصير الدولة ، وحياتها السياسية .

وكان « الثوزن » المفكر الألمانى (١٥٥٧ — ١٦٣٨) ، من المفكرين الذين سبقوا روسّو فى الدعوة إلى « العقد » الاجتماعى بين جميع المواطنين من أجل تحقيق وحدة الدولة القانونية. وقال إنه يجب أن يكون هناك إجماعاً عاماً Consensus على هذا العقد الجماعى ، الذى يعطى للبعض حق السلطة ، وللبعض الآخر واجب الخضوع لهذه السلطة ، وحق مراجعة أحكامها. فكان الإمبراطور الرومانى مسئولاً فى نهاية الأمر أمام الشعب ، وبعبارة أخرى الجمعية الحرة للشعب الرومانى ، وكانت السيادة الحقيقية هى سيادة الشعب .

ولكن إذا كان الغرض من سيادة الشعب ، هو الحدّ من سلطة الحاكم ، فإن المفكر

---

(١) Contrat social ويعتبر جزءاً من كتاب آخر كان ينوى كتابته عن المؤسسات السياسية .

(٢) Discours sur l'inégalité des hommes.

(٣) Bodin, Althusen, Hobbes.

الألمانى كان على وعى صادق ، بأن الشعب نفسه يمكن أن يصير طاغياً فى وقت من الأوقات . لذلك أراد روسّو أن تكون إرادة الشعب ، إرادة أخلاقية ، تعصمها الفضيلة من الاستبداد والطغيان .

ولعلّ المسألة الرئيسية ، هى فى الواقع مسألة عملية لا نظرية ، فكيف تصبح إرادة الشعب عملياً ، إرادة أخلاقية ؟ لقد أثبتت دراسة التاريخ ، أن إرادة الأغلبية ، لم تكن فى كل وقت تبغى الصالح العام ، أو الخير المشترك . لذلك أراد « روسّو » أن يعمل كل فرد بباعث من ضميره الأخلاقى ، وأن يتجرد من أنانيته ومصلحته الشخصية ، وعندئذ تصبح مصلحة الفرد، هى مصلحة الجماعة . وكأن الأخلاق التى ينادى بها المفكر الفرنسى ، هى نفس الأخلاق التى ينادى بها كَنْت ، الفيلسوف الألمانى ، وهو يقول : افعل ، بحيث يصبح عملك قاعدة قاعدة أخلاقية كلية . وهذا الأمر الأخلاقى المطلق ، لا يفرضه على الإنسان غير ضميره الذاتى ، وإرادته الطيبة . لكن ، هل حقاً يعمل كل إنسان على أداء واجبه ، وإرضاء ضميره ؟ لا شك أن الحياة العملية قد أثبتت لرجال الفكر ، أن الإنسان كثيراً ما يعمل بدافع من أهوائه الشخصية . ولقد تعقدت ظروف الحياة ، الحضارية والسياسية والاجتماعية ، بحيث أصبحت هناك وسائل إعلامية كثيرة ، تؤثر على تشكيل الرأى العام ، وتكون قادرة على إفساد كل قرار أخلاقى للفرد ، أو لأغلبية الأفراد ، أو للأقلية الممثلة لها .

هذه المؤثرات الإعلامية فى الحضارة الحديثة ، قد أبعدت الإنسان عن صوت الضمير والواجب ، عن صوت الحق والخير . وكانت دعوة « روسّو » بعودة الإنسان إلى الحالة الطبيعية الأولى ، هى فى الحقيقة دعوة أخلاقية ، قبل أن تكون دعوة حضارية بالعودة إلى عصور ما قبل التاريخ .

٦ ـ كتاب مغمورون

لم تكن الثورة الفكرية فى فرنسا من صنع كبار الفلاسفة وحدهم ، بل كانت أيضاً من صنع عدد كبير من الكتاب المغمورين الذين لا نذكرهم اليوم إلا قليلاً . هؤلاء ساعدوا على نشر هذه الأفكار فى الأوساط والبيئات المختلفة ، وبعدة وسائل ، بالكتب والمذكرات ، بالجرائد والمجلات . نذكر مثلاً « ماتيو ماريه » و « بربييه » المحامى والماركيز « دارجنسون » وهؤلاء لم يناصروا فولتير ، أو مونتسكيو ، بل ناصروا فى الحقيقة « بييل » .

كذلك نذكر « هو لباخ » ، صاحب كتاب « سفور المسيحية » و « نظام الطبيعة » .

وكان مهاجماً عنيفاً للدين ، يعتمد فى هجومه على حجج الماديين من الفرنسيين والإنجليز . وكانت التوراة فى نظره نسيجاً من الخرافات والأكاذيب المنقولة عن الكلدانيين والمصريين القدماء والفينيقيين والإغريق والرومان . كذلك كان يدعو فى مجال السياسة إلى سيادة الشعب: «إن المجتمع هو صاحب السيادة. والحاكم يجب أن يستمع إلى صوت الأمة» . وهو يقول أيضاً: « إن الحاكم يستمد سلطته من ممثلى الشعب ، وهؤلاء يستمدون سلطتهم من إرادة الشعب » . وكان يعترف بأنه لا يوجد حتى اليوم نظام كامل للحكم ، وأن نفس النظام لا يصلح لكل الشعوب . فالديموقراطية مثلاً لا ينبغى أن توجد إلا فى البلدان الصغيرة . وكلمة الشعب يجب أن تختلف عن كلمة الجمهور . وفى فرنسا كما يقول نجد جمهوراً ، ولا نجد شعباً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ويبدو أن هولباخ كان من أنصار النظام الدستورى والحكم الملكى .

وهناك بعض رجال الدين الذين ناصروا الفكر الثورى الجديد . نذكر من بينهم الأب « دو ديو » ، والأب «فرتو» ، ودعوتهم الصريحة إلى دين العقل لا النقل . وفى مجال السياسة كان الأب « بونافوس » والأب « سورى » يهاجمون بشدة الحكم الاستبدادى .

٧ — هجوم على الفلاسفة

لم تكن مقاومة الفلاسفة وآرائهم المتحررة من جانب السلطة الدينية والسياسية وحدها ، ولكنها كانت أيضاً من جانب المفكرين الذين كانوا يدافعون عن التقاليد الدينية والكيان السياسى لفرنسا . ونستطيع أن نقول ، إن هذه المقاومة كانت أشد و أعنف بكثير من مقاومة السلطة ، التى كانت تتمثل فى الرقابة الرسمية على الكتب والمجلات ، وفى سجون « البستيل » و « فنسين »[1] . وانضمت أعداد غفيرة من الشعب التنزنسى فى المقاطعات والمدن الأخرى ، إلى حركة المقاومة الفكرية ، التى كانت تدافع عن تقاليدها العريقة ومعتقداتها الراسخة .

كانت الفلسفة عميقة الأثر فى الأوساط الثقافية فى باريس ، فى الجمعيات والمنتديات والصالونات . فقد كانت تعبر عن صحوة العقل ونهضته ، وعن وقفة المثقفين فى مواجهة الظلم والاستبداد . ولكن هذه الأفكار الفلسفية ، لم تكن تنتشر فى البلاد ، كما تنتشر مياه النهر فى الوادى الأمين . ولقد وجدت أمامها مقاومة عنيدة من كل جانب ، من جانب المفكرين ومن جانب الشعب . وليس أدل على ذلك ، من عودة الملكية والكاثوليكية إلى فرنسا بعد الثورة .

بلغ عدد الكتب التى ظهرت فى مقاومة الفلسفة الجديدة ، أو فى فلسفة المقاومة ،

---

(١) Bastille; Vincennes.

أكثر من تسعمائة كتاب ، كما جاء ذكرهم فى بعض الدراسات[١] . وكان من بينها مئات من الكتب الغرض منها هو تفنيد المؤلفات الفلسفية الجديدة ، وبخاصة مؤلفات كبار الفلاسفة من أمثال ديدرو وفولتير وروسّو .

وجدير بالذكر أن هؤلاء المدافعين عن الكنيسة لم يكونوا فقط من أصحاب التقوى ، أو الإرادة الطيبة ، ولكنهم كانوا كتاباً وفلاسفة بالمعنى السليم لهذه الكلمة . نذكر مثلا « فريرون » Fréron صاحب « حولية الآداب » ، والذى كان يخشاه الفلاسفة لحدة ذكائه وبراعة قلمه . كذلك « باليسو » Palissot الذى كتب الكوميديا المشهورة عن « الفلاسفة» سنة ١٧٦٠ ، « ونيكر » Necker الذى نشر سنة ١٧٨٨ كتاباً « فى أهمية الآراء الدينية » ؛ و « هينو » Hénault الذى قال عن فولتير « إن كتاباته الملحدة قد قضت على كل معانى الواجب فى المجتمع » . أما « كولاردو » Colardeau فكان يردد : أعتقد أنه من الأفضل لنا أن نحترم المعتقدات النافعة للمجتمع ، حتى وإن كانت من العرف الإنسانى . وغيرهم وغيرهم من أمثال « مورو » Moreau ، والأب « فيلر » Feller والأب « جيرار » Gérard و « بارويل» Barruel .

وظهر القاموس المعارض للقاموس الفلسفى فى سبع طبعات[٢] ، وظهرت « الرسائل الريفية الفلسفية » فى خمس طبعات[٣] . وكانت هذه المؤلفات لا تقل شهرتها عن مؤلفات الفلاسفة الثوريين فى ذلك الوقت .

وكانت المعركة بين أصحاب الإيمان وأصحاب الفكر الحرّ ، معركة بين اللاهوت والعقلانية ، تتعارض فيها الحجج والتفسيرات والتأويلات .

ومن الواضح أن الشعب كان لا يفهم كثيراً فى مثل هذه المسائل الدقيقة والمتخصصة . لذلك حاول الكتاب والفلاسفة من الطرفين ، أن يتبسطوا فى حججهم ، وأن يستميلوا مشاعر الشعب وعواطفه . ولم يكن الصراع بين الفريقين ، هو فى كيفية تطبيق قواعد القياس ، وفى كيفية تعريف الحقائق اللاهوتية والفلسفية ، بقدر ما كان فى كيفية التأثير على الرأى العام بالكلمة والفعل .

كان الفلاسفة الثوريون فى نظر غيرهم « جبناء وشريرين » « يلفظون السم من ألسنتهم » ؛ وآراؤهم كانت « جرائم » تقلت من العقاب . وكان الهجوم على الماديين والملحدين من الفلاسفة ،

---

(١) A. Monod: Les défenseurs franeais du christianisme. de 1950 à 1852. Paris, Alcan. 1916.

(٢) L'abbé Mayeul Chaudon : Dictionnaire anti philosophique (1767).

(٣) Barruel (abbé) : Lettres provinciales philosophiques (1781).

أكثر عنفاً من الهجوم على أصحاب التأليه والدين الطبيعى مثل روسّو ، وكان من الممكن التوفيق بين هذه الدعوة والمسيحية . وكانت الكتب الجديدة تتحدث عن « ضلالات العقل » و « مباهج الدين » « والعاطفة المسيحية » . . . إلخ وكانت هذه الكتابات ذات روح ساخرة طريفة منها مثلاً ما جاء فى الرسائل الريفية عن « مولد المحار » : كان ذلك فى عصور بلا سنين أو شهور ، وكانت مياه المحيط ما زالت عذبة ؛ وكانت نصف القواقع التى يعيش فيها المحار تعيش فى النهار الدائم ، جهة الشمس . وكان النصف الآخر يعيش فى القاع ، فى ظلام الليل الدامس . . . ومنها أيضاً الحوار بين القس والفيلسوف . كان القس يبدى خوفه من الجحيم ، عندما تقابل عند البارونة العجوز مع الفيلسوف الذى قال له : ليس هناك جحيم ، فإذا كان الله هو خالقنا ، فلن يتركنا فى عذاب أبدى . أما إذا كنا من خلق الطبيعة مثل النبات ، فسوف نتعدم ونفنى ، كما يتحلل النبات . فماذا يخيفك إذاً ؟ ولكن الحوار ينتهى بدفاع رجل الدين عن العقيدة بقوة وحرارة ، وبقوله إننا لسنا فى حاجة نحن العقلاء إلى مثل هذه الفلسفة . ولقد كتب « ديبوا » « المغامرات الفلسفية »[1] ليتهكم فيها على المذاهب الفلسفية التى وضعها ديدرو ، ومونتسكيو ، وروسّو .

كانت الآراء السياسية المحافظة ، تدعو إلى بقاء الملكية[2] ، ولا تمتدح الديموقراطية التى التى تؤدى فى نظرهم إلى الفوضى السياسية . وكانوا يرفضون الحرية السياسية أو الدستورية . وكان بعضهم يصرح بأن نظام الحكم فى فرنسا ، هو من حيث قوانينه الأساسية ، أكمل النظم السياسية كلها . ومن الممكن أن نذكر قوائم طويلة من المؤلفات التى كان همها الدفاع بإصرار عن الماضى القديم . وكانت أحياناً ، تظهر هنا أو هناك ، فكرة إصلاح إدارية ، ولكنها لم تكن بذات أثر على الأوضاع السياسية القائمة والحق أن بعض الإنجليز كانوا لا يتصورون أى تغيير فى الأوضاع السياسية فى فرنسا ، فى الأيام القليلة السابقة على الثورة . كانت فرنسا فى نظرهم ، تعيش فى حالة من « اللامبالاة » بالنسبة لحالتها السياسية والاقتصادية . فكانت الطبقة البورجوازية راضية تماماً عن هذه الأحوال ، وكان الشعب يتحمل بصبر هذا النظام السيكلى باعتباره أفضل من غيره . . . هذا عرض موجز للأصول الفكرية للثورة الفرنسية . ولقد انتشرت هذه الآراء خارج البلاد ، وامتدت شهرتها واتسعت ، حتى شملت أوربا كلها ثم انتقلت إلى أمريكا بعد ذلك . وكان هيجل على صلة وثيقة بالفكر الفرنسى ، وتعرّف على أراء كبار الكتاب والمفكرين ، ولكنه كان أكثر تأثراً بكتابات « « فولنى » Volney و « رابودى سان إتين » ، Rabaut de Saint Etienne و « لوى سبستيان مرسيه » . Louis-Sébastien Mercier .

(١) Dubois-Fontonelle : Aventures philosophiques.

(٢) Lefevre de Beauvray : Dictionnaire social et patriotique

الفصل الثالث

هيجل والفكر الفرنسى

من الحقائق التاريخية المعروفة ، أن الملك فريدريك الثانى ، كان قد دعا إلى ألمانيا بعض علماء الانسيكلو بيدية الفرنسيين ، لتوثيق العلاقات الفكرية والعلمية بينهم وبين علماء[1] ألمانيا . ولقد أقام فى ألمانيا بعض الوقت دالمبير ، وديدرو ، وفولتير ، وانتشرت أفكارهم فى الأوساط العلمية والثقافية هناك . وبجانب آراء كبار الفلاسفة الفرنسيين ، تعرّف هيجل على آراء عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين الآخرين .

١ ــ هيجل وفولنى

كان « فولنى » Volney مؤرخاً وفيلسوفاً فرنسياً ، اشتغل بالسياسة أثناء الثورة فكان عضواً فى « الجمعية الأهلية » ، واشتهر برحلاته العديدة إلى إيطاليا واليونان حيث اهتم بدراسة الآثار القديمة وتاريخها . ونشر كتاب « الأطلال » Les Ruines سنة ١٧٩١[2] ، الذى لقى تقديراً كبيراً فى داخل فرنسا وخارجها . وهو يحاول فى هذا الكتاب أن يعيد الصلة بين الماضى والحاضر ، وأن يعطينا عبرة وعظة من الماضى . فكم كان عظيماً وجميلاً هذا الماضى الذى ذهب عنا وانقضى ، فلم يبق منه غير الآثار والأطلال التى تثير الأحزان والأشجان فى النفس .

تكلم « « فولنى » عن آثار قرطاجنة وروما وبالميرا . . إلخ بعبارات رومانسية مؤثرة ، كان لها أعمق الأثر فى نفس هيجل الذى لم يغادر فى حياته حدود ألمانيا وأوربا الوسطى . ولقد أشار هيجل إلى هذا الكتاب فى الصفحات الأخيرة من «فلسفة الدين » ، وإن كنا نتمنى الإشارة إليه فى « الدروس فى فلسفة التاريخ» . ودوّن « فولنى » رحلاته إلى الشرق ، فى كتاب آخر

(١) ومنحهم الحرية الكاملة فى التعبير عن آرائهم .

(٢) هذا الكتاب التاريخى ، قدمه فولنى إلى أعضاء « الجمعية الأهلية » فى جلسة خاصة أنظر : d'Hondt : Hegel Secret. p. 84.

بعنوان : « رحلة إلى مصر وسوريا »[1] ، وهو يعتمد فيه على المقارنة بين ماضي الشرق وحاضره. فكل الآثار التي نشاهدها في « مصر » و « سوريا » إنما تدل على عظمة الحضارة الشرقية القديمة. أما حاضر الشرق ، فإنه قد فقد كل صلة بماضيه العريق .

كانت مؤلفات « فولني » عن التاريخ القديم وصلته بالحاضر ، من المؤلفات التي كان يعتمد عليها المؤرخون في ذلك الوقت ، لأنه قدم فيها وصفاً صادقاً لرحلاته ومشاهداته وانفعالاته. وكانت الفكرة الأساسية التي تملأ نفسه وقلبه بالأسى ، هي أن كل شيء يموت ويفنى . وإذا كان من الماضي لا يتبقى غير هذه الأطلال ، فماذا سيتبقى من حاضرنا ؟ كم من حضارة انقرضت وكم من دول وأمم فنيت ، فهل يكون هذا هو مصير كل حضارة ، وكل دولة وأمة ؟ كان « فولني » يبحث عن حقيقة الحضارات القديمة ، وأصالة والشعوب القديمة ، فلم يجد غير آثار ضعيفة ، كآثار الأقدام على الرمال : « ها هو السكون يحيط بالقبور ، وها هي القصور تصبح مأوى للوحوش ، وها هي المعابد خاوية . وهذا كل ما يتبقى من المجد القديم ! تعيس هذا الإنسان ، الذي تتلاعب بحياته الأقدار . . . كلا ، إنها ليست الأقدار ، ولكنها العدالة الإلهية التي نعجز عن فهم أسرارها وأحكامها . . . »[2] وهكذا كان يقف « فولني » خاشعاً أمام الأطلال ، يتأمل في مصير الدول والإمبراطوريات .

لكن هيجل لا يعزو وجود هذه الأطلال إلى الإرادة الإلهية ، بل إلى الإرادة الإنسانية ، ولقد كان زوال هذه الحضارات بسبب الأهواء والأحقاد الإنسانية . فالحضارة الشرقية مثلاً قد غزتها الحضارة الغربية بدافع من الخبث والجشع ؛ والأوربيون قد عملوا على تدهور الحضارة الشرقية بالحرب والاستعمار . لذلك ، فإن الإنسان هو وحده المسئول عن مصير حضارته ودولته .

وعلى هذا الأساس يضع هيجل أصول فلسفته العقلية التي تفسر تاريخ الحضارة الإنسانية . إذ لا يحق للإنسان أن يقف اليوم ناعياً وباكياً أمام الأطلال ، إنما من الواجب عليه أن يبحث عن الأسباب التي أدت به إلى هذا المصير .

إن نظرة واحدة إلى الآثار تبين لنا أنها ليست كلها من مرتبة واحدة وصلابة واحدة ، فمنها الآثار الخالدة الباقية ، التي تجاوزت الموت إلى الحياة ، وظلت حية في حضارة أخرى ، مثل آثار الحضارة اليونانية والرومانية . ومنها الآثار التي زالت حضارتها تماماً من الوجود . ولكن هذه الآثار وتلك ، إنما تفسر لنا مراحل التقدم الإنساني . فالحضارات التي زالت تمثل الجانب السلبي

---

(١) ترجم « إبرهارد » الجزء الثالث من هذا الكتاب إلى اللغة الألمانية ، وظهرت ترجمة ألمانية للأطلال في سنة ١٧٩٢

انظر : « هونت » . المرجع السابق ص ١١١ .

(٢) d'Hondt (Jacques) : Hegel secret-p. 88.

لهذا التقدم ، بينما الحضارات الحيّة الخالدة تمثل جانبه الإيجابي .

وليس بالبعيد أن يكون « فولني » هو الذى أوحى إلى هيجل بالبحث فى التاريخ وآثاره . ولكن هيجل وجه بحثه بأسلوبه الخاص الذى يجعل « العقل هو الذى يحكم التاريخ » . فالعقل هو الذى يحدد نظام التاريخ ، ويفرض العلاقة بين المبادئ والنتائج والعلل والمعلولات . إن الأحداث التاريخية ، ليست سلسلة من الأحداث بلا رابطة بينها ، ولكنها تخضع لنظام عقلى معين ، لا يتغير بحسب الأهواء والرغبات .

٢ – رابو دى سان إتين

يذهب « د َهونت » Jacques D'Hondt – وهو من أشهر المؤرخين المعاصرين لفلسفة هيجل فى فرنسا ، إلى أن هناك تشابهاً واضحاً بين بعض أفكار هيجل ، وأفكار الكاتب والفيلسوف الفرنسى رابو دى سان إتين ، وهو يعتقد بأن هيجل قد أخذ بعض أفكاره من المفكر الفرنسى ، حتى وإن كان لم يشر إليها صراحة . وهو يؤكد من جهة أخرى ، بأن هيجل كان يطلع على آراء كتاب الثورة الفرنسيين فى مجلة ثقافية ألمانية تسمى « مينرفا » Minerva ، دأبت على ترجمة وعرض أجزاء من مؤلفاتهم . ولقد نشرت هذه المجلة نصوصاً من كتاب « رابو » : ملاحظات عن حالة فرنسا تحت حكم الملكين لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر .

بذل المؤرخ الفرنسى جهوداً كبيرة من أجل التقريب بين نصوص هيجل فى فلسفة التاريخ ، ونصوص « رابو » التى نشرتها المجلة الألمانية . وبين أن « رابو » هو أول من بحث عن الأسباب الحقيقية للثورة الفرنسية ، وأنه قد أشار إلى سبب تدهور فرنسا فى عهد هذين الملكين ، وبالذات إلى فقدان الشعب الفرنسى لقدرته الخلاقة و تقليده للشعوب الأخرى . فالشعب الفرنسى كان قد وصل إلى حالة من « العدم السياسى » ، عندما ظن أنه حقق غاياته ؛ فتحجر فى عاداته وفقد روح التجديد والابتكار والاختراع . وهذا هو الموت الطبيعى للشعوب التى تفقد روح التقدم والحياة . وعندئذ نستطيع أن نقول إن الناس تنمو كما ينمو النبات ، ولكنهم لا يكوّنون « أمة » ذات روح ووجود .

ويبدو أن هيجل قد أخذ عن « رابو » فكرة « العدم السياسى » الذى تتصف به الشعوب المتحضرة . فقد كان يقول : « إن النفوس الأبية التى أعدت للثورة لا يمكن أن تنسى حالة العدم التى كان عليها الملك والحكومة والأمة » . (رابو) كان الملك ينهب أموال الدولة ليحيا حياة البذخ واللهو ، كانت الحكومة لا تفكر إلا فى البقاء فى الحكم ، والوزراء يتآمرون على السلطة ، وكبار رجال الدولة يفرضون نفوذهم للفوز بالمناصب والمكاسب ، وكانوا جميعاً

لا يبحثون إلا عن مصلحتهم الشخصية ، ولا يعملون من أجل « مجد الدولة وقوتها » .

وإذا كان هيجل قد نقل عن المفكر الفرنسي فكرة « العدم السياسي » ، فإنه قد نقل عنه كل وصفه لحالة فرنسا قبل الثورة ، وربما بنفس العبارات[١] حتى نقد « رابو » للكاثوليكية نقله هيجل عنه ، ولا غرابة فى ذلك ، فلقد كان « رابو » قساً بروتستنتيا ، يرى كل عيوب الكاثوليكية فى الأوضاع السياسية فى فرنسا[٢]

وإذا كان « رابو » هو صاحب فكرة « العدم السياسي » ، فإنه أيضاً صاحب فكرة « الوعى » السياسي ، هذا الوعى الذى يبدأ مع التفكير والتأمل والفحص للحالة السياسية للبلاد . فعندما يتبرم الشعب بالأوضاع السياسية ، يبدأ فى التفكير فيها . ولقد كان الحكم الظالم فى فرنسا قبل الثورة ، يحرم على الفرنسيين حرية الفكر ، مستعيناً فى ذلك بسلطة الدين : « كانت الرعية مغلوبة على أمرها ، مع أن الطبيعة قد وهبت الشعب الفرنسى تلك الهبة الغالية التى نسميها « الروح » ، كما منحته فى الأزمنة الأخيرة الأنوار » (رابو) . ولقد أدرك هيجل بعد ذلك ، أن اللحظة التى يعى الشعب فيها ذاته ، هى بداية انحلال الحكم وتدهوره . ولقد حدث ذلك فى اليونان عندما بدأ الشعب يفكر مع سقراط ، وحدث فى فرنسا ، عندما بدأ الشعب يفكر مع الفلاسفة فى الأيام السابقة على الثورة . ولكن « الوعى » السياسي هو « رسالة » كل شعب من الشعوب الحية .

وكما تنبأ « فولنى » بالثورة الفرنسية عندما قال : « إننا نعلن للمستقبل أن العصر العظيم قد بدأ . . . » ، كذلك تنبأ فلاسفة التنوير بالثورة ، وفى هذا يقول « رابو » : إن الثورة كانت نتيجة الأنوار . ولقد كان « رابو » يعتقد أن الثورة التى أعدها الفلاسفة كان الممكن أن تتحقق بدون العنف الذى اتسمت به ، ولقد أكد هيجل هذا الرأى فى الدروس فى فلسفة التاريخ » . إن الفلاسفة الذين نادوا بضرورة التغيير ، لم يدعوا إلى استخدام العنف . فعندما انتشرت الأنوار تكوّن الرأى العام الذى كان يعبر عن الإرادة العامة . ولقد احتفظ الحكام بكبريائهم وجشعهم ولم يفكروا فى الإصلاح ، ولم يتخيلوا أن السلطة المسلوبة يجب أن تنتهى . لذلك كان العنف الذى ساد إبان الثورة الفرنسية .

ولقد توصل هيجل إلى نفس النتيجة التى انتهى إليها « رابو » وهى أن نظام الإقطاع يمكن أن ينتهى بدون الثورة وإذا كانت الثورة بدت ضرورية فى فرنسا ، فذلك لأن النظام الملكى فيها ، كان يقوم على الاستبداد والسلطة المطلقة . أما فى ألمانيا التى عرفت حركة الإصلاح الدينى ،

---

(١) نفس المرجع ص ١١٨ .

(٢) وبخاصة التحالف بين رجال الدين الكاثوليكى والنبلاء .

فلم تكن فى حاجة إلى الثورة . والحق أن الثورة قد أطاحت بحكم النبلاء والأغنياء ، لأنهم فقدوا المعانى الأخلاقية الأساسية التى قامت عليها هذه الطبقات . فكان « النبل » يدل على « نبل » النفس « ونبل » الأصل . وعندما فقدت هذه الطبقات النبل والشرف ، من أجل تحقيق المكاسب المادية ، فقدت بالتالى مكانتها الاجتماعية .

إن الثورة الفرنسية تمثل مرحلة هامة من تاريخ الحضارة الأوربية ، تم فيها القضاء على طبقة النبلاء ، وظهرت طبقة جديدة هى الطبقة البورجوازية . واعتقد هيجل أن مثل هذه الثورة لا تحدث غير مرة واحدة فى تاريخ الشعب الفرنسى .

٣ – لوى سبستيان مرسيه

هل حقاً يمكن أن يكون هيجل قد قرأ كتابات وقصص « مرسيه » ، ذلك الكاتب الفرنسى المغمور الذى لا تذكره إلا قلة من المراجع الفرنسية ؟ كان « مرسيه » عضواً فى مجلس الخمسمائة ، وعضواً بالمعهد الفرنسى Institut وقد نشر العديد من رواياته وقصصه قبل قيام الثورة فى سنة ١٧٨٩ ، ثم كف عن الكتابة بعدها حتى وفاته فى سنة ١٨١٤ . ومن أشهر رواياته « تابلوه أو صورة لباريس Tableau de Paris» (١٧٨١) ، و« سنة ٢٤٤٠ » An 2440 (١٧٧٠) ، وكان يوجه فيهما نقداً لاذعاً للتعصب الدينى والاستبداد السياسى . وكان يرى فى النظام الملكى أسوأ مثل للنظام السياسى : هل تعلمون ما هى المبادئ التى يحكم بها الملوك فى الدول ؟ زيادة الضرائب من أجل الحصول على الأموال التى تصرف ببذخ فى القصور . ولما كان الملوك دائماً فى حاجة إلى المال ، لذلك فلن يكون من حق الشعب الشكوى من الضرائب . . . . أما رجال البلاط أو النبلاء فهم أشرار ، قساة ، طغاة . . . ولن يبقى إذا أمام الشعب المستعبد المقهور إلا الثورة .

وعرف « مرسيه » بأنه كان من أشد المتحمسين للثورة ، ولكنه بعد اندلاع الثورة ، كان من أكثر الثوريين اعتدالاً ، وقد عاب على الثورة بعض مظاهر العنف فيها وكان من نتيجة تجربة الثورة أن تطورت آراؤه السياسية ، فحمل على الديموقراطية . وقال عنها : إن التجربة قد علمتنا أن النظم الشعبية تخضع للأهواء وفيها الكثير من الشرور ، والديموقراطية هى أسوأ النظم السياسية وبخاصة الديموقراطية الشيوعية . ذلك لأن الملكية الخاصة هى أساس كل نظام سياسى سليم . . ولكنه كان يطالب بتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً بين الناس على أساس من الأخلاق السياسية ،

ويذكر مؤرخو فلسفة هيجل الفرنسيون ، أنه قد قرأ مسرحية « مرسية » : « مونتسكيو فى « مرسليا » ، وأنه قد أشار إليها فى « روح المسيحية » بصورة مبهمة ، عندما ذكر مونتسكيو . ويبدو أن مؤلفات « مرسيه » كانت أكثر رواجاً فى ألمانيا منها فى فرنسا ، أو أنها كانت تترجم فور ظهورها[١]. والحق أنه بالنسبة إلى عصر الثورة ، تعتبر هذه المؤلفات وثائق تاريخية وفكرية (أيديولوجية) عن هذا العصر .

تأثر هيجل بكل ما كتبه « مرسيه » عن كرم النفس والأخلاق ، وعن حب الوطن والتضحية فى سبيله ، وعن حب الإنسانية كلها . وكتب فى « المدخل إلى الدروس فى فلسفة التاريخ » : إن الأفراد يسعون إلى الأهداف الكريمة ، وإلى الخير ، بحيث يتمثل هذا الخير فى الحب النبيل للوطن . . .

هذا هو الرأى المعاصر فى فلسفة هيجل ، الذى يبين إلى أى مدى قد تأثر بالثوار الفرنسيين من فلاسفة وكتاب . والآن ننتقل إلى بيان صلة هيجل بالتنوير والمنورين .

---

(١) هذه المؤلفات كانت تظهر أولا فى سويسرا التى عاش فيها المؤلف فترة من حياته قبل الثورة .

الفصل الرابع

هيجل والتنوير[1]

إن حركة التنوير تعتبر فى نظر هيجل « الثورة الفكرية » التى مهدت للثورة التاريخية فى فرنسا . ولا شك أن إعجابه بالثورة قد قلّ وفتر بعد أحداث العنف والرعب فى سنة ١٧٩٣ . لذلك فإن رأى هيجل فى الثورة يختلف فى أيام « توبنجن » Tubingen الأولى، عن رأيه فى سنة ١٨٠٧ الذى نشره فى « ظاهريات الروح» Phénoménologie de l'Esprit

يقول هيجل فى « ظاهريات الروح » ، إن الثورة الفرنسية تمثل انتصاراً « لروح العالم » l'esprit du monde على الأرض ، وقد أحدثت ثمة تغيير فى العالم . « فمنذ أن أشرقت الشمس فى السماء ، ودارت الأفلاك والكواكب فى الفضاء ، لم نر إنساناً يقف على رأسه ، ويبنى الواقع على أساس الفكرة . وكان أنكسا غوراس هو أول من قال بأن العقل (نوس) يحكم العالم . ولكن اليوم ، واليوم فقط ، بدأ الإنسان يعترف بأن الفكر يجب أن يحكم الواقع الروحى Réalité Spirituelle[2]

لقد نبعت الثورة من الفكر ، وخرجت من فلسفة العالم التى نشأت فى القرن الثامن عشر ، وأكدت سيادة الذات على الوجود . ولذلك كانت معرفة القوانين العلمية ، سبيلاً إلى تحرر الإنسان فكريا ومادياً . وكما أكد الإنسان سيادته على العالم المادى بالعلم ، أكد بالتالى سيادته فى « عالم الروح » بالعقل ، بحيث تأسس القانون والأخلاق على العقلانية وحدها . ويقول هيجل : هكذا تحققت الثورة الأساسية فى حياة الروح esprit . فالعقل الذى فرض قوانين الطبيعة ، وحدد مضمون العدالة والخير هو الذى أطلق عليه مفكرو العصر اسم الأنوار . ولقد انتقلت الأنور من فرنسا إلى ألمانيا ، فظهر عالم جديد من الأفكار .

إن عقلانية التنوير هى السمة الأساسية لهذه الحركة الفلسفية التى انتشرت فى المجتمع ، وبين جميع أفراد الشعب . وهى تكشف عن حقيقة تلك اللحظة التاريخية فى حياة الذات ،

---

(١) عن حركة التنوير فى القرن الثامن عشر : انظر : . « النقد فى عصر التنوير . فلسفة كنت . تأليف د . نازلى إسماعيل حسين . النهضة العربية ١٩٧١ .

(٢) ظاهريات الروح : الترجمة الفرنسية لهيبوليت J. Hyppolite

التى تجاوزت غربة الروح[1] وفقدان ذاتها . وهكذا يصبح « عالم الثقافة » Monde de la Culture فى حالة وعى كامل بذاتة .

ولكن « وعى » التنوير لا يبلغ فى نظر هيجل درجة « التعقل » الخاص للذات . إنه فى الحقيقة « عصر النقد » الذى يتألق فيه الفكر البراق كما يلمع فى مؤلفات مونتسكيو وفولتير وديدرو .

إن المنورين قد تخلصوا من عالم الثقافة المزيف والصناعى ، ليحققوا عالماً جديداً للفكر النقدى الواعى . إنهم قد ارتفعوا بتفكيرهم فوق مستوى الواقع الذى فقدوا إيمانهم به ، واستطاعوا أن يصدروا حكماً عاماً وكلياً عليه . وهكذا لم تعد الأحكام فى هذا العصر ، أحكاماً شخصية وفردية ، وخاصة ، بل أصبحت عامة وكلية .

وكان لابدّ وأن يواجه التنوير موقفاً تقليدياً من عالم الثقافة ، وهو موقف الإيمان والدين . إذ كان الإيمان دائماً وفى كل عصر ، يعبر عن رغبة الروح فى تجاوز الواقع والاتجاه نحو المطلق . وكانت الذات تجد فى الإيمان خلاصاً من الغربة . ويشبه هيجل الصراع بين التنوير والإيمان ، بالصراع بين الأشقاء الأعداء ، لأنهما فى الواقع يعبران عن حقيقة واحدة ، هى حقيقة الروح . لذلك فهو فى الحق صراع بين الفكر والفكر ، بين الهوية والتناقض .

لقد أرادت حركة التنوير أن تسلب الفكر حرية التأمل فى المطلق ، ولكن تأمل الفكر لذاته ، لا يترك له غير السلبية الخالصة . وكان خطأ الإيمان فى نظر هؤلاء الفلاسفة هو الاعتقاد فى وجود عالم آخر غريب على الوعى والضمير . أما العقلانية التى ينادون ويطالبون بها ، فهى فى نظراهم ، تحقق الحرية المطلقة للروح . وحركة الإصلاح الدينى التى قام بها « لوثر » هى بداية طريق الحرية الروحية للإنسان. ولكن هذه الحرية كانت ما تزال فى حركة الإصلاح الدينى ، تفرض مضموناً غريباً أنزله الدين . وهذا هو ما يعيبه التنوير عليها . فإذا كانت الفلسفة الكنتية قد وضحت حدود المعرفة الإنسانية ، فإن العقل الإنسانى يكون عاجزاً عن تعقل وفهم المقصود بالتنزيل والكشف . ونحن لا ننسى أن هيجل فى مؤلفات الشباب ، وفى المرحلة الأولى من حياته الفكرية كان ينقد الدين الوضعى الذى يفرض على العقل مضموناً غريباً عنه . وكان هيجل فى هذا النقد متأثراً بالتنوير ، وبالذات بفلاسفة فرنسا ، شأنه فى ذلك شأن جميع الفلاسفة الألمان فى ذلك الوقت ، وبخاصة « لسنج » الذى ذكر فى كتابه « ناثان الحكيم » أن الدين المنزل ، هو مرحلة ضرورية فى طفولة الإنسانية ، تؤدى حتما إلى الديانة الأخلاقية التى تتناسب مع مرحلة النضج والعقل . وكان « روسو » هو أول من نادى بقيمة الدين الذاتى Religion Subjective ، الذى هو دين القلب ، فى مقابل الدين الموضوعى أو اللاهوت المجرد . وإذا

(١) Aliénation.

كان الدين الذاتى هو دين خاص ، فإن الدين الموضوعى هو الدين العام أو دين الشعب .

لكن فى المرحلة الثانية من حياته الفكرية ، بدأ هيجل ينقد التنوير ، وبدأ يؤكد الصلة بين الدين والروح ، باعتبار أن الدين هو لحظة من لحظات الروح التى تعبر عن وعىّ الروح بذاتها. لذلك فالتنوير كان مجرد نقد سلبى للدين ، لم يستطع أن يتعرف على المضمون الإيجابى للدين ليكتشف دلالته ومعناه .

ويمكن اعتبار التنوير ، فلسفة شكاكة ، تكشف عن الجدل الخفى فى الوعى الذى يحاول إدراك ذاته وتعقلها . إن حقيقة الدين هى مظهر من مظاهر التجلى للروح المطلق ، الذى يكشف عن ذاته فى عالم الثقافة . وإذا كان المنورون قد اعتقدوا بأن الدين أو الإيمان ، يعبر عن وعى خاطئ ، وعن عالم مظلم للثقافة ، فإنهم قد غالوا فى نقدهم . وربما كان الباعث إلى هذا النقد هو استغراق الإنسانية فى مرحلة الطفولة ، والوعى الساذج لجموع الشعب .

إن الدين فى نظر التنوير هو مرحلة لا عقلانية فى حياة الروح . وبحكم الجدل يجب أن تنتقل الإنسانية إلى مرحلة جديدة من العقلانية الخالصة (التنوير) ، يصبح فيها العلم وموضوع العلم (العقل) شيئاً واحداً . لكن لابدّ من الانتقال إلى مرحلة ثالثة هى مرحلة الفعل والعمل . ذلك لأن الدين لا يقوم على التأمل وحده ، بل هو يقوم على العمل أصلاً . وفى هذه المرحلة يصبح الدين ضرورة ومثلاً أخلاقياً أعلى يحقق عدالة السماء على الأرض .

ويجب أن نميز بين موقف هيجل من التنوير ، وموقفه من حركة الكشف illumination التى أسسها فى سنة ١٧٧٨ آدم فيسهوبت . ولقد قامت هذه الحركة ضد الآباء اليسوعيين ، وكانت حركة سرية بدأت فى بافريا ، ثم انتشرت بعد ذلك فى ألمانيا كلها . وكان أصحابها يستخدمون لغة رمزية خاصة فى التعبير عن التعاليم الجديدة التى تدعو إلى حرية الفكر واحترام حقوق الإنسان . فتعاليم المسيح هى فى نظرهم تعاليم عقلية ، ويجب أن لا تتجاوز حدود العقلانية . لذلك فهم ينبذون كل التفسيرات الأخرى التى أخذ بها رجال الدين حتى اليوم ، والتى تدعو إلى الإيمان بالمعجزات والغيبيات .

وكان من أشهر فلاسفة هذه الحركة Feder « فيدر » الذى قرأ له هيجل فى مرحلة الشباب ، و « رينولد» Reinhold ، و « ياقوبى » Jacobi الذى صادقه هيجل فى ميونخ ، وهردر Herder ، و « جوته » Goethe الذى عرفه هيجل فى ينا ، ثم « كورنر » Korner صديق الشاعر «شيلر» ، والموسيقار موزارت مؤلف « الناى السحرى » . . . ولا شك أن هؤلاء جميعاً كانوا من أنصار الثورة الفرنسية ، يروجون لآرائها ، ويدافعون عن مبادئها . كذلك يجب أن نذكر أن « ميرابو » خطيب الثورة الفرنسية الذى زار ألمانيا سنة ١٧٨٦ ، قد انضم إلى هذه الحركة ، وكذلك

« بونفيل » الكاتب الفرنسى ، الذى أسس جمعية « الدائرة الاجتماعية » .

وبقدر ما تأثر هيجل بالتنوير ، تأثر أيضاً بحركة أصحاب الكشف Illuminat . وظهرت كلمة ألمانية جديدة تشير إلى أصحاب هذه الدعوة ، تجمع بين التنوير العقلى ، والكشف الصوفى والدينى وهى ، Der Erleuchtete التى استخدامها شيلر ومن بعده هيجل . ولكن فى الوقت ذاته ، كانت هذه الكلمة مدعاة لسخرية البعض: انظروا إليهم الخونة اللئام .. انظروا إليهم فى عيونهم . . وكانت الحكومة الألمانية تطارد هؤلاء ، وكذلك فعل نابليون ، لاعتقاد هذه الحكومات بأنهم من المتآمرين السياسيين .

الباب الثالث

أصالة الحضارة والتاريخ

لم يصنع التاريخ القادة والرؤساء والملوك وحدهم ، إنما صنعته الشعوب . وكل تاريخ للشعوب ، إنما هو تاريخ لحضارتها بكل ما فيها من مقومات سياسية واجتماعية ، وثقافية وعلمية . ونستطيع أن نقول إن الحضارة هي المكان الذى تنطلق منه حركة التاريخ . وكل حضارة لا تحيا بالتاريخ ، هي حضارة فانية أو متأخرة .

عاش هيجل فى عصر الثورة ، الذى عبر فيه الإنسان عن أصالته وحريته . فالأصالة هى البداية الحقيقية للفكر والعلم . والفلسفة هى التعبير الصادق عن أصالة الحضارة وأصالة التاريخ .

وهذا الباب ينقسم إلى ثلاثة فصول :

١ — الروح والتاريخ .

٢ — الحضارة ومقوماتها .

٣ — أصالة التاريخ .

الفصل الأول

الروح والتاريخ

إن كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل ، هو المصدر الأساسى لفلسفته . وكل محاولة لفهم هذه الفلسفة بعيداً عن هذا المصدر ، تكون محاولة ناقصة وضعيفة ، لا تهدف إلا إلى نقل العبارات والأفكار التى تبدو فى أكثر الأحيان غامضة وغير مفهومة . . و« ظاهريات الروح »، يحمل المعنى العميق لهذه الفلسفة من حيث بنائها وتكوينها . ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن يفهم جانباً واحداً منها إلا فى إطار هذا البناء العام .

ويتساءل « هيبوليت » : هل « ظاهريات الروح » هى تاريخ للإنسانية ، أم فلسفة للتاريخ[1] ؟ لقد بحث « شلنج » عن فلسفة للتاريخ ، تكون بالنسبة إلى الفلسفة العملية ، كالطبيعة بالنسبة إلى الفلسفة النظرية . فإذا كانت الفلسفة النظرية تبدأ من معرفة ودراسة الطبيعة ، فإن كل فلسفة عملية يجب أن تبدأ من التاريخ . والمفكر يجد فى الطبيعة مقولات العقل ، كما يجد فى التاريخ مقولات الإرادة . والحق أن التاريخ يعبر عن إرادة مجموعة من الأفراد ، لا عن إرادة فرد واحد . ومن الأصح أن نقول « إن التاريخ هو تاريخ الإنسانية ». ولكن هذا التاريخ لا يكون ممكناً فى نظر هيجل ، إلا إذا تم التوافق بين الإرادة والضرورة ، بين الموضوعى والذاتى ، بين الشعور واللاشعور . ومعنى ذلك أن التاريخ هو حركة جدلية بين الأضداد ، وهذا التضاد قد بلغ عند شلنج حدّ الهوية الكاملة بين الحرية والضرورة . ويقول شلنج : « إن الضرورة يجب أن تكون فى الحرية »[2] .

وربما يبدو الجدل على هذا النحو ، كوسيلة للتلاعب بالأضداد . فالضرورة التى تشمل الحرية ، لا يمكن أن تكون ضرورة بالمعنى الصحيح ، أو ضرورة مطلقة . كذلك فالحرية التى تتحرك وتعمل فى إطار الضرورة ، لا يمكن أن تكون حرية كاملة وخالصة . ولكن هذا التضاد عند هيجل يعبر عن حقيقة الوجود ، وعن الواقع الحقيقى . ولقد سبقه هيرقليطس فى تصور الوجود على هذا النحو ، بوصفه حاملاً للأضداد . .

---

(١) Hyppolite : Genése et structure de la Pnénoménologie de l'esp.it. Paris, 1946. p. 31.

(٢) نفس المرجع . . . . ص ٣٢ .

هذا الوجود الحامل للأضداد ، لابدّ من خضوعه لمبدأ ينظم أحوالها وإلا عمّت الفوضى فى الكون . لذلك قال هيرقليطس « باللوجوس Logos » كمبدأ منظم للوجود ، وقال هيجل بالمطلق Absolu ، الذى تصبح الأضداد تعينات له . وقد يبدو المطلق فى تعريفه السلبى كنفى للمحمولات ، ولكنه فى تعريفه الإيجابى يبدو كجملة للتعينات الممكنة . ولكن هذه التعريفات سواء كانت سلبية أم إيجابية ، ليست كافية فى حد ذاتها . ويبحث هيجل عن المطلق كما يتبدى لنا فى حقيقته .

١ — المطلق والتاريخ

يقول هيجل فى تفسير المطلق : إنه ليس الوجود فحسب ، ولا الماهية فقط . فالوجود هو المباشرة[١] الأولى واللاتأمل ، أما الماهية فهى المباشرة المنعكسة فى التأمل . والوجود والماهية يعبران عن وجهين للمطلق ، عن ظاهره وباطنه . وهو الوحدة المطلقة لتجليه فى الظاهر ، ولتخفيه فى الباطن . ويتصور هيجل هوية المطلق على نحو جدلى ، باعتبارها هوية لا تفرض التطابق المطلق بين الظاهر والباطن فى اللحظات الزمنية والتاريخية كلها . هذه الهوية الصورية ، لا تتحقق فى الواقع ، إلا فى خلال الزمان والتاريخ .

والحق أنه من الممكن أن نفترض الهوية الصورية بين المطلق وذاته ، بوصفه وجوداً وماهية ، ولكننا لا نستطيع أن نفترضها فى الواقع إلا من خلال الصيرورة . فالحركة المنطقية للوجود والصيرورة ، يتعين مضمونها بالضرورة الباطنة[٢] . هذا التعين المباطن هو التعين الموجب للمطلق . ولكن هناك التعينات الظاهرة ، أو ظواهر المطلق ، التى تتغير وتتعدد ، والتى تشكل صفات المطلق : وهى فى الحقيقة تعينات سالبة بوصفها مظهراً للمطلق ، وبفضلها يصبح المطلق وجوداً متعيناً خارجياً .

ويميز هيجل بين تصوره للمطلق ، وتصور أسبينوزا للجوهر . فهو يجعل المطلق روحاً خالصاً فى ماهيته وباطنه ، أما التعينات الخارجية فهى مجرد مظهر وتجل له . أما اسبينوزا فلقد وحدّ بين الامتداد والفكر ، وربط بينهما ، بحيث لم يعد هناك وجود للفكر خارجاً عن الامتداد . إن جوهر اسبينوزا كما يقول هيجل ، ينقصه مبدأ « الشخصية » ، ومعرفته تكون بالتأمل الخارجى ، لا بالتأمل الداخلى . وإذا كان الجوهر عند اسبينوزا علة لذاته ، وإذا كانت ماهيته تستلزم الوجود ، فإننا نستطيع أن نقول ، إن تصور المطلق الهيجلى لا يستلزم فى تعريفه شيئاً آخر غير ذاته ، وإنه تأكيد لا يستلزم الامتداد . ولا ينسى هيجل أن يقارن بين الفكرة الشرقية للصدور ، émanation التى تجعل المطلق نوراً منيراً لذاته[٣] ، وكل ما يصدر منه وعنه ،

---

(١) Immédiateté.

(٢) Hegel : Science de la logiqie, Tome II trad fr. p. 185.

(٣) نفس المرجع . المنطق الجزء الثانى ص ١٩٤ .

يكون أقل كمالاً منه . ويعتبر هيجل كل ما يصدر عن المطلق نفياً له. وظلاماً وليلاً بالنسبة إلى النور والضياء .

ومن الواضح أن هيجل يميل إلى فكرة التجلي[١] أكثر من فكرة الصدور . ذلك لأنه لا يصدر عن المطلق إلا المطلق ذاته ، ولا يمكن أن يصدر عنه . ما هو أقل منه كمالاً . لذلك يجب أن نؤكد أن التجلي هو مجرد مظهر خارجي لمطلق نتيجة لوجوده في ذاته ولذاته . وهو لا يكشف عن مضمون المطلق ، إنما يكشف عن ذاته هو بوصفه تجلياً وظهوراً[٢] .

وكان شلنج يعتقد أن التاريخ ليس من أعمال الرجال ، ولكنه تجلي وكشف للمطلق ؛ وقال بأن التاريخ هو تاريخ للمطلق . ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يقدم لنا فلسفة للتاريخ ، واكتفى ببيان إمكان مثل هذه الفلسفة . وإذا كان التاريخ ، هو تاريخ للمطلق ، فكيف يمكن أن يتم الوعي بهذا المطلق وبهذا التاريخ ؟ هكذا أصبح المطلق عند شلنج مجرد شرط للتاريخ . ولكنه بما هيته يتجاوز التاريخ ذاته ، ونحن نجد عند شلنج الكثير من العبارات التي يرددها هيجل من بعده . فهو يقول : « إن التاريخ في مجموعه ، هو كشف مستمر للمطلق » . ولكن هيجل وحده هو الذي استطاع أن يقيم فلسفة حقيقية للتاريخ ، باعتبار أن التاريخ هو تجلي للمطلق .

كان شلنج في الواقع أكثر اهتماماً بالطبيعة منه بالتاريخ ، وبخاصة بتاريخ الإنسانية وفلسفة الطبيعة عنده تعبر عن ضرورة المطلق ، في الوقت الذي يعبر فيه التاريخ عن حريته . والطبيعة هي النتاج الفني ، والجمال للمطلق ، إنها إنتاج لا شعوري له والعقل الإنساني تصبح وظيفته هي عيان هذه الطبيعة .

والطبيعة تعبر عن وجود المطلق بوصفه موضوعاً ؛ ومعرفة الطبيعة أو العلم بها ، إنما هي معرفة خارجية بالمطلق . وكان شلنج يفرق بين الطبيعة الجامدة واللاعضوية التي لا تاريخ لها والطبيعة الحية التي تتمثل في الكائنات العضوية . ولكن هذه الحياة النباتية والحيوانية ، تبدو في صورة كلية ومجردة ، تنتهي إلى الموت . إنها فناء ، ونفي لكل تعين خاص للحياة . ونحن لا نستطيع أن ندرك المعنى العميق ، والحقيقة الدامغة لهذه الحياة الخالقة والمتجددة ، إلا بإدراك المطلق ذاته . وهذه هي الفلسفة المثالية عند شلنج ، التي تستنبط مقولات الطبيعة من المطلق . وفي هذا يقول : « كل نبات مثلاً ، هو رمز للعقل »[٣] ، وفي عالم الحياة يتأمل العقل ذاته .

---

(١) Manifestation.

(٢) نفس المرجع ص ١٩٧ .

(٣) نقلا عن هيوبليت : نفس المرجع ص ٣٥ .

وكما أن الحياة تتجلى فى الوجود على درجات ، كذلك فإن العقل يكتشف الحقيقة على درجات موازية لها . وهكذا تصبح « الطبيعة ملحمة للعقل » .

ولكن هيجل يختلف مع شلنج فى تصوره للمطلق وتجلية ، وهو يبحث عن معرفة ذاتية للمطلق ، لا عن معرفة موضوعية له . وإذا كانت الطبيعة هى التى تمدنا بالمعرفة الموضوعية ، فإن هناك سبيلاً آخر يقودنا إلى المعرفة الذاتية للمطلق . ويتساءل هيجل : هل يستطيع العقل أن يعرف الطبيعة ، بوصفها كلا عضوياً ، معرفة مطابقة لذاتها ؟ إن ما يتأمله العقل فى جملة الطبيعة يشبه عملية القياس الذى يكون الحدّ الأكبر فيه هو الحياة الكلية ، والحدّ الأصغر الأرض التى تحيا فوقها الكائنات الحية . أما الحدّ الأوسط فهو يشير به إلى الكائنات الحية الخاصة التى تمثل الحياة الكلية ، وتخضع فى الوقت ذاته لمؤثرات البيئة الخارجية . من أجل ذلك يعتقد هيجل أن هذه الكائنات الحية لا يمكن أن تعطينا بوجودها العرضى ، المعنى الكلى للحياة . والعقل لا يستطيع أن يكتشف ذاته فى هذا المشهد العرضى للحياة . إن هيجل يطلق على الحياة الكلية **Vie universelle** بوصفها حياة « اسم التصور **Begriff** ، لكن لا الحياة ولا المطلق عند شلنج يكشفان عن الدلالة الكلية فى هذه الأشكال الجزئية و الخاصة. إن الحياة كلها حاضرة فى كل كائن حى ، إنها هى التى تجعله يحيا ويتكاثر ويموت . ولكنها لا تعبر عن ذاتها الكلية فى هذه الكائنات . فموت الكائن الحىّ يرتبط بمولد كائن آخر ، وتتكرر الحياة بدون أن تنمو وتتوسع فى جنسها ونوعها . لذلك فلا معنى للبحث عن تاريخ لهذه الحياة ، أو لهذه الصور من الحياة .

ها هو هيجل يعلق فى « ظاهريات الروح » ، أن الحياة العضوية لا تاريخ لها . إنما الروح وحده هو الذى له تاريخ . الروح الذى له ماض يحتفظ به فى توسعه الداخلى **Erinnerung** ، وله مستقبل يرسمه أمامه كصيرورة « لذاته » ، كما هو « فى ذاته » . من أجل ذلك كان الزمان والزمنية من المقومات الأساسية للروح الذى يتجلى فى الوجود .

هكذا يعرّف هيجل الروح بالتاريخ ، والتاريخ بالروح لا بالطبيعة . الروح هو الكلى الصورى الذى يتجلى فى الكلى العينى ، وبعبارة أخرى ، هو الكلية التى تتجلى فى عينية التاريخ .

٢ ــ الروح GEIST

الحقيقة عند هيجل ترتدى رداء الزمنية ، إنها حقيقة الروح وحقيقة التاريخ وكلمة الروح عند هيجل تشير المطلق بوصفه وعياً وعقلاً ، وهو يقول فى ظاهريات الروح : إن الروح

هو حقيقة العقل ، من حيث إن الحقيقة هي اليقين الذاتي لا الموضوعي . إنه العقل العيني ، والعالم الروحي . والعقل يكون روحاً عندما يعي بذاته الواقع بوصفه حقيقة ذاتية[1] والوعي الروحي عند هيجل ، هو الوعي الكلي ، لا الجزئي والفردي . وهكذا يتبدى الروح كتجربة لنا نحن « Cogitamus » ، ولا نستطيع أن نقول ، كما كان يقول ديكارت ، « أنا أفكر » ، بل « نحن نفكر » . والروح يفترض تعدد الضمائر ، وهو يتجاوزها من أجل البقاء على تنوعها في داخل الجوهر الواحد . وإننا نكتشف في قلب كل ضمير وشعور خاص ، علاقة ضرورية بالضمائر الفردية الأخرى . فهو موجود لذاته وللآخر . والروح هو الحقيقة الكلية التي تربط بين الضمائر المختلفة ، ولكنه في ماهيته وحقيقته ، هو ضمير واحد مدرك لذاته وبذاته . وهو يتجلى لنا في خلال التاريخ ليكشف عن مضمونه الحقيقي

وإذا كان الروح يتجلى لنا مباشرة في « الطبيعة » ، فإنه عند هيجل ينكشف لذاته في مرحلة التأمل الذاتي ، والعلم بذاته أي العلم المطلق . وحالة المباشرة ، تفترض وجود الروح لذاته وبذاته حقيقة حية تدرك ذاتها بذاتها ، وهي حقيقة الروح تلك التي تتحقق في الحركة والحياة ، لا في الجمود والموت .

والروح في خلال التاريخ يسير نحو التقدم في معرفة ذاته . وهذا التاريخ يشمل مراحل ثلاثة يتمثل في العالم القديم ، والعالم الحديث والعالم المعاصر (القرن الثامن والتاسع عشر) . وهي بالمفهوم المنطقي الدعوى ونقيض الدعوى والائتلاف بينهما . وهكذا يتأسس التاريخ على تاريخية المطلق والروح . « الروح تاريخ » ، هذا ما أكده هيجل في مرات عديدة في كتاباته . ويذهب هيجل إلى أن العالم الذي يتمثل فيه الروح ليس العالم المادي ، ولكنه عالم التاريخ الإنساني . والظاهريات ليست تاريخاً « للعالم » ولكنها تاريخ الإنسانية ، وإن كان كلاهما يرتبط بالآخر .

يقول هيبوليت إن التاريخ يلعب دوراً كبيراً في ظاهريات الروح ، حتى إن هايم Haym[2] يعرفها بأنها « السيكلوجية المتعالية التي أفسدها التاريخ ، والتاريخ الذي أفسدته السيكلوجية المتعالية . وأغلب الظن أن هيجل قد وجه عناية خاصة ، إلى لحظات معينة ومحددة من التاريخ الإنساني ، مثل التاريخ اليوناني القديم ، وتاريخ الثورة الفرنسية المعاصرة .

---

(١) ظاهريات الروح . الترجمة الفرنسية لهيبوليت . الجزء الثاني ص ٩ .

(٢) Haym : Hegel und seine Zeit.

٣ ــ روح الشعب VOLKSGEIST

إن الروح الواعى لذاته ، لا يتحقق على نحو كامل إلا فى حياة الشعب . وفى هذه الحياة يكون العقل ــ الروح ــ حاضراً كجوهر كلىّ ، وكشيئية choséité بسيطة وثابتة . إن هذه الشيئية تنتشر ، كما ينتشر الضوء فى مجموعة من الماهيات المستقلة[١] . إن وجودها لذاتها يجعلها واعية لما هياتها الفردية ، ولكنها تتجاوز هذه الفردية فى الجوهر الكلىّ : أو الروح الكلى الذى يدرك فيه كل فرد يقينه بذاته ، وبذات الآخرين . وفى الشعوب الحرة يتحقق الروح بصورة فعلية وفعالة ، ويصبح حاضراً بصورة حية . ومن أجل ذلك قال الحكماء القدماء : إن الحكمة والفضيلة ، هى فى الحياة وفقاً لتقاليد الشعب[٢] .

يقول هيبوليت فى دراسة له بعنوان « المدخل إلى فلسفة التاريخ لهيجل » : إننا لا نستطيع أن نعطى معنى دقيقاً لما يقصده هيجل « بروح الشعب » ، باعتبار أن الروح يتحقق تاريخياً فى روح الشعوب . وإذا نظرنا إلى تأملاته الأولى لوجدنا أن هذه العبارة لا تشير إلى تصور معين ، ولكنها عبارة عن عيان للواقع والحقيقة كما تراءت لهيجل . ويبدو أنه قد استخدم كلمة الروح » ليشير بها إلى وحدة الشعب التى تتجاوز وتتعالى على مجموع أفراده . إننا هنا إزاء تعريف فلسفى للشعب ، لا تعريف اجتماعى له .

إن علماء الاجتماع كثيراً ما فرقوا وميزوا بين معنى الجماعة والمجتمع ، فالمجتمع يتكون من مجموعة مترابطة من الأفراد ، لها هدف خاص ، وكل تجمع ليس بالضرورة مجتمعاً . أما الجماعة المشتركة فهى تتأسس على الوحدة لا على المجموع . وكأن روح الشعب فى الحقيقة هو روح هذه الجماعة المشتركة ، إنه الحقيقة الروحية الأصيلة التى تتجسد فى شعب من الشعوب .

وتصور هيجل الفلسفى لروح الشعب ، يختلف تماماً عن التصوات الذرية التى كانت منتشرة بين فلاسفة القرن الثامن عشر .

إن الشعب لا يتألف من مجموعة من الأفراد ــ الذرات ، ولكنه نظام عضوى تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له . ولقد افترض هيجل منذ مؤلفاته الأولى ، ثمة انسجام أزلىّ بين روح الشعب ، وروح الأفراد . فالفرد لا يستطيع أن يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى الشعب ، وهذا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حريته واستقلاله .

---

(١) ظاهريات الروح الجزء الثانى ص ٢٩٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٩٢ .

إن الفرد الذى يشعر بحريته فى داخل الجماعة المشتركة ، هو الذى اكتشف حقيقته فى تجاوز فردانيته . وهذه النظرية الهيجلية نجد أصولها عند مونتسكيو وروسو . كان مونتسكيو أول من نادى بأصالة كل شعب ، وأول من اعترف « بروح الأمة » ؛ : إن القوانين يجب أن تكون خاصة بالشعب الذى وضعت من أجله ، وإنه من الخطأ أن تلاءم قوانين أمة معينة ، أمة أخرى . ولكن المفكر الفرنسى ، كان يرى أن روح الشعب أو الأمة ، هو نتيجة لقوى مختلفة ومتعددة . أما هيجل فهو يعرّف الروح بمقوماته الروحية : « روح الشعب يرتبط بالأرض برباط رقيق ، ولكنه يقاوم بقوة سحرية كل محاولة للفصل بينهما . . . »(هيجل) .

حاول مونتسيكو فى « روح القوانين » ، أن يحلل هذا الروح ، وأن يحدد مركباته تحديداً آلياً ميكانيكياً ، ولكنه كان يفتقد الأصالة الحقيقية لروح الأمة والشعب . أما هيجل فكان أكثر تأثراً « بهردر » الفيلسوف والمؤرخ الألمانى . إنه كان يعزو عبقرية الشعب إلى هذا الروح ، حتى عند الشعوب البدائية . وكان الشعر فى نظره هو الدليل القاطع على هذه العبقرية وهذا الروح . ولكن هردر كان يتصور هذا الروح كطاقة حيوية ، وكقوة حية ، لا كطاقة روحية كما تصوره هيجل .

ولا شك أيضاً أنه قد تأثر بروسو و« بالعقد الاجتماعى » بالذات . ولقد تصور المفكر الفرنسى الدولة كنتيجة للتعاقد بين الأفراد . ولكن ليس التعاقد هو الذى اهتم به هيجل ، إنما كان اهتمامه بالإرادة العامة التى تعلو على إرادة الأفراد . هذه الإرادة العامة ليست مجموعة من الإرادات الفردية ، ولكنها المثل الأعلى لها .

إن روح الشعب هو الذى يحقق التوافق بين واجب الوجود Sollen والوجود ذاته . إنه حقيقة تاريخية تتجاوز الأفراد ، ولكنه يمنح لكل فرد حقيقته الذاتية والموضوعية . ونحن نجد عند هيجل تمييزاً بين روح الشعب ونفسية الشعب Seele des Volks ، وعبقرية الشعب Genius des Volks باعتبار أن روح الشعب هو الوحدة الأولى والمعطى الأصلى فى تاريخ الشعب . وإذا كانت الأخلاق والعادات والتقاليد الشعبية ، تتأثر بنفسية الشعب ، وإذا كان الفن يتأثر بعبقرية الشعب ، فإن روح الشعب هو الأصل فى هذه النفسية ، وهذه العبقرية . ويمكن اعتبار التاريخ بوصفه تجسيداً للروح الكلى بالنسبة لتاريخ الإنسانية ، وتجسيداً لروح الشعب ، كمظهر لتجلى الروح الكلى .

٤ – روح المسيحية

ما من أحد يستطيع أن ينكر مدى تأثر هيجل بالمسيحية ، حتى إن تصوره للروح الكلى الذى يتجسد فى الزمان والتاريخ ، إنما هو قد استوحاه من المعانى الرمزية للمسيحية . فالمسيح هو روح المسيحية الذى تجسد فى الزمان والمكان ، وهو الذى غير مصير الإنسانية وتاريخ العالم . وإذا كان العالم الإغريقى ، قد عانى من مأساة الضمير ، فإن اليهود قد عانوا من بؤس وعذاب الضمير . إن « اليهود » قد تركوا وطنهم وآباءهم ، وأرادوا أن يجتمعوا بعد أن مزقوا كل روابط الحياة المشتركة (الأسرة والوطن) والحب الإنسانى . لذلك حملوا فى ضميرهم روح العذاب والغربة ، وعاشوا هائمين كالقطيع على وجه الأرض . ويؤكد هيجل أن هذه الغربة ، قد ولدت فى نفوسهم عداءً للبشرية . إنهم لم يعرفوا معنى الحب ، لأن الحب هو وحدة الحياة مع الطبيعة والناس . واليهود لهم نظرة مادية إلى الأشياء بوصفها وسائل لتحقيق أطماعهم ومصالحهم الشخصية . لذلك فكل علاقاتهم ، إنما هى علاقات موضوعية لا تعرف معنى العاطفة والحب . إنهم يرفضون الحب ، ويعيشون غرباء فى كل أرض بين أهليها . وفى نفوسهم عداء للجماعات البشرية ، والقيم الحيوية (مثل البطولة) التى تتمثل فيها . إنهم كذلك لا يعترفون بالقيم الفكرية والروحية التى تقوم عليها الثقافة والحضارة فى هذه البلاد والجماعات وباعثهم فى ذلك هو اللؤم والخبث . وكان من نتيجة هذه الكراهية ، وهذا العداء للشعوب ، أن ظنوا أنهم وحدهم يمثلون شعب الله المختار . ولقد حاول « موسى » أن يؤكد هذا التفوق للمصريين بوسائل خارجية مثل استخدام السحر ، ولكن السحرة المصريين لم يكونوا أقل براعة منه ! إن اليهود لم يعرفوا غير علاقة السيد بالعبد ، أى علاقة القهر والاستعباد . « إن الروح اليهودى يجمد الطبيعة وعلاقات الحياة ، ويحيلها إلى أشياء . وفى الوقت ذاته فهو لا يخجل من الرغبة فى هذه الأشياء . . .

إن قدر الشعب اليهودى هو أن يحيا إلى الأبد منفصلاً وبعيداً عن الله والناس ، لأنه قد وضع مثاله Idéal خارج ذاته ، وقطع كل أواصر الصلة بينه وبين الحياة . لذلك جاء السيد المسيح ليعيد الصلة بين الشعب والناس والحياة ، وأعادها بالحب وبرفض العلاقة بين السيد والعبد . وكان هذا هو طريق الخلاص والنجدة .

ويعتقد هيجل أن المسيحية ليست دعوة إلى شعب معين بقدر ما هى دعوة إلى الإنسانية كلها . والله ينكشف ويتجلى للناس جميعاً ، ولا يخص بدعوته شعباً دون آخر . ومن خصائص روح المسيحية أنها تفصل بين الدين والدولة « فلكوت الله ليس فى هذه الأرض » . ومن

حكمها المشهورة : أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله . وهذا الفصل بين السلطتين قد طبع العالم الحديث بطابع مميز خاص، وقطع كل صلة بين الأزلية والزمنية وأعطى للإنسان حرية لا محدودة إزاء العالم .

ويجب أن نشير إلى التطور الذى لحق بفهم هيجل للمسيحية . فنى مؤلفات الشباب ، كان أكثر إعجاباً بسقراط منه بالمسيح . كان سقراط فى نظره حكيماً ، أما المسيحية التى تدعو إلى الذهد والتقشف ، فهى تريد أن تجعل من البشر مواطنين فى السماء ، ينظرون دائماً إلى أعلى ، ويفقدون كل المشاعر الإنسانية . وفى كتاب « ظاهريات الروح » ، يعود هيجل ليؤكد أن المسيحية صورة للروح المطلق ، وأن الفصل الذى تدعو إليه بين الدولة والكنيسة ، بين الفضيلة والتقوى ، بين الله والحياة ، إنما هو قدر مقدر عليها فى لحظة تاريخية معينة . والخلاص الذى تدعو إليه المسيحية ، إنما هو دعوة إلى الخلاص الحقيقى ، والمصالحة الحقيقية التى يجب أن تدعو الفلسفة إليها . وهو يقول فى ذلك : إن المسيح كان يستطيع أن يشارك فى مصير شعبه ، ولكنه أراد أولاً أن يحقق ذاته وطبيعته، التى خلقت من الحب ومن أجل الحب . « من يحب أباه وأمه ، ابنه أو ابنته ، كما يحبنى ، فليس منى » .

إن المسيحية هروب من القدر والمصير المحتوم الذى فرض على اليهودية . والروح المسيحى هو نقيض الروح اليهودى ، فالأول قد ملأ قلب الإنسان بحب اللانهائى ، أما الثانى فقد مزق الرباط الجميل الذى كان يربط الإنسان بالعالم الروحى . قال المسيح : « إن ملكوت الله فيكم » . وهذا هو قدر المسيحية .

وحياة المسيح وموته فى نظر هيجل ، هى صورة جديدة للمأساة فرفض المسيحية للخضوع للعالم ، وللعلاقة بين السيد والعبد ، هو قدر ومصير جديد للإنسانية . وشخصية المسيح هى شخصية جميلة ، تجمع بين فضيلتين متعارضتين هما الشجاعة والمسالمة . وهذه المسالمة ليست الجبن والخوف ، ولكنها الشعور الحى بنقاوة النفس وطهارتها .

تلك هى النفسية الجميلة ، التى دعت إلى الحب بوصفه قدراً Amor fati ، والتى عانت فى سبيله مأساة قاسية ، انتهت ببعث المسيح وبانتصاره على الموت .

الفصل الثانى

الحضارة ومقوماتها

من الخطأ أن نظن أن التاريخ عند هيجل هو مجرد سرد وتسجيل للأحداث البارزة فى حياة القادة والرؤساء من ناحية ، والشعوب من ناحية أخرى . فمثل هذا التاريخ الذى تتناوله الكتب وعلماء التاريخ ، بالفحص والبحث ، لا يمثل فى نظره الأبعاد الحقيقية للتاريخ الإنسانى . وينظر هيجل فى أعماق التاريخ ، ليكشف عن جذوره الحقيقية فى عالم الإنسان والذى يتحرك فى التاريخ ، هو الإنسان بكل سماته الحضارية التى تشمل الثقافة ، والأخلاق والقانون والدين والفن . ومن المؤكد أن التاريخ يبدأ مع الحضارة ، ولذلك سميت العصور السابقة على الحضارة ، عصور ما قبل التاريخ . وهيجل يربط بين الحضارة والثقافة ، ولا يتصور وجود حضارة بالمعنى الصحيح بدون المظهر الثقافى لها .

لكن قبل أن نحلل موقف هيجل من حركة الحضارة ومقوماتها يجب أن نشير إلى نظرية هامة ، تتعلق بصلة الحضارة بالأرض ، والإنسان بالمكان .

١ — الشعب والأرض

قبل هيجل بمئات السنين ، كان ابن خلدون المؤرخ العربى العظيم يبحث فى أصول التاريخ ، وفى أحوال الحضارة والعمران . وهو أول من يستحق أن يلقب بفيلسوف الحضارة من بين المفكرين العرب والغربيين. ونحن لم نسمع من قبل عن مؤرخ ينشئ فى التاريخ كتاباً ، ويبدؤه بالبحث « فى أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض فى الإجتماع الإنسانى من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب » . والحق أن ابن خلدون كان فيلسوفاً ، بقدر ما كان مؤرخاً ، وهذا ما يؤكده قوله بأنه كان « يستوعب أخبار الخليقة استيعاباً » ، « ويدخل من باب الأسباب على العموم ، إلى الأخبار على الخصوص . . . . ويعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً . . . » حتى أصبح كتابه « للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً »[1] ولا معنى للتاريخ فى نظر ابن خلدون ، إلا إذا ارتبط بالعمران البشرى ،

---

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٦ .

أى بالمدنية والحضارة . وهو يقول إن الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهم ، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم ، واستخلافه إياهم » . وكان من نتيجة هذا الاجتماع ، وهذا العمران ، الذى يتم للناس بمقتضى الفكرة والسياسة لا بمقتضى الفطرة والهداية » ، أن أصبح لكل مجتمع سماته وخصائصه ، التى تختلف وتتباين من واحد إلى آخر . ويعزو ابن خلدون هذا التباين وهذا الاختلاف إلى طبيعة الأرض نفسها التى تعيش عليها هذه الجماعات . وكأن الفيلسوف العربى يرد الخصائص الأنثروبولوجية للشعوب ، إلى البيئة الجغرافية ، وطبيعة الأرض . وهـذه النظرية جديرة منـا بكل عناية وبحث ، لأنه قد سبق بهـا فلاسفة الغرب ومفكريهم .

يقول ابن خلدون : أعلم أن الحكماء قسموا هذا المعمور على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب ، يسمون كل قسم منها إقليمًا ، كل واحد منها آخذ من الغرب إلى الشرق على طوله . . . إلخ[1] . ومن بين هذه الأقاليم الجغرافية ، نجد الباردة فى الشمال والحارة فى الجنوب ، والمعتدلة فى الوسط . والإقليم الرابع أعدل فى العمران ، والذى حفا فيه من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، « لهذا كانت العلوم والصنائع والمبانى والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات ، وجميع ما يتكوّن فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً ، وأخلاقاً ، وأدياناً ، حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها ، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية . وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم ، قال تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس »[2] .

ويحث ابن خلدون عن أثر البيئة والهواء فى أخلاق البشر . فأهل مصر مثلاً يغلب عليهم الفرح ، والخفة ، والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم ، وعامة مآكلهم من أسواقهم . أما أهل السودان فيغلب عليهم كثرة الطرب والخفة ، فنجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع . . إلخ . وقد تعرض المسعودى ، المؤرخ العربى ، للبحث عن السبب فى خفة السودان ، وكثرة الطرب فيهم فلم يأت بشىء إلا أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحق الكندى[3] . ويؤكد ابن خلدون أن « البادية أصل العمران والأمصار مددها » ، ومعنى ذلك أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار ، وأصل لها ، وهو يصف أهل البدو ، بأن نفوسهم هى أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر ، والسبب فى ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة ، وانغمسوا فى النعيم والترف ، ووكلوا أمرهم فى المدافعة

---

(١) نفس المرجع ص ٦٠

(٢) نفس المرجع ص ٩٨ .

(٣) نفس المرجع ص ١٠٣ .

عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذى يسوسهم، والحامية التى تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التى تحوطهم . . . » أما أهل البدو ، « لتفردهم عن المجتمع ، وتوحشهم فى الضواحى وبعدهم عن الحامية وانتباذهم عن الأسوار والأبواب ، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ، لا يكلونها إلى سواهم . . . قد صار لهم البأس خلقاً ، والشجاعة سجية . . . إلخ » . وهكذا يتضح لنا أن البيئة الطبيعية (الجغرافية) تخلق فى الإنسان « خُلقاً ، وملكة ، وعادة ، تنزل منزلة الطبيعية والجبلة »[1] .

ها هو ابن خلدون يفرض ثمة رابطة قوية بين أخلاق الناس وبيئتهم الطبيعية، ويؤكد حقيقة الاعتدال فى الأخلاق عند أهل المناطق المعتدلة . ونستطيع أن نقول إننا نجد هاتين النظريتين عند هيجل ، وهو يعرضهما فى الجزء الخاص « بالأساس الجغرافى للتاريخ الكلى »[2] .

يقول هيجل : « قد تبدو الرابطة بين الروح القومى esprit national والطبيعة شيئاً خارجياً ، بالنسبة لعمومية الكل الأخلاقى ، وفرديته الخاصة الفعّالة — . لكن من حيث يجب إعتبارها الأرض التى يتحرك الروح عليها ، فهى بالضرورة وبالذات ، القاعدة والأساس ولقد بدأنا بهذا الإثبات ، وهو أنه فى التاريخ الكلّى ، تتجلى فكرة الروح فى الواقع ، فى سلسلة متتابعة من الصور الخارجية التى تتكشف كل واحدة منها بوصفها شعباً له وجود حقيقى » . كل شعب يعيش فى المكان والزمان » والفروق بين الشعوب هى فروق طبيعية ، ويمكن اعتبارها كإمكانات خاصة للروح الذى يتجلى خارجياً فى الواقع ، وهذا هو الأساس الجغرافى للتاريخ ولا يهتم هيجل بمعرفة الأرض كمحل خارجى لحركة التاريخ ، ولكنه يهتم بها « كنمط طبيعى لهذا المحل ، من حيث علاقته الدقيقة مع نمط وخلق الشعب ، الذى هو ابن هذه الأرض »[3] .

ولا ينبغى أن نغالى من قدر هذه الطبيعة ، أو نحط منه ، ولكن من المؤكد أن المناخ المعتدل يطبع الشعوب بطابع اللطافة والاعتدال ، أما الشعوب التى تقطن فى المناطق الباردة والحارة ، فليس لها تاريخ يذكر ، وذلك لأنها لم تستطع أن تتحرر من سلطة الطبيعة عليها . ولقد ظهر الشعراء مثل هوميروس فى بلاد معتدلة مثل أيونيا (فى اليونان) .

ويجب أن نوضح ، أنه إذا كان ابن خلدون قد أشاد بخلق وأخلاق العرب كمثل للشعوب التى عاشت فى المناطق المعتدلة ، فإن هيجل قد أشاد بالإغريق ، بحضارتهم ، وتاريخهم .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٤٨ .

(٢) LeCons sur la philosophie de 'Histoire. Trad. fr. par J. Gibelin. Paris 1945, p.77.

(٣) نفس المرجع . ص ٧٧ .

يقول هيجل : « إن الطبيعة إذا ما قورنت بالروح ، هى قيمة كمية Valeur quantitative لا قدرة لها على التأثير وحدها . وفى المناطق الشديدة الحرارة أو البرودة ، لا يستطيع الإنسان أن يتحرك بحرية ، لأن البرد أو الحر يؤثران بقوة عليه ، ولا يسمحان للروح بأن يبنى لذاته عالماً له . حتى كان أرسطو يقول إنه عندما يشبع الإنسان حاجاته الضرورية ، فإنه يتجه ناحية (العلم) العام والعالى . لكن فى تلك المناطق لا يكفى إلحاح الحاجة عند الإنسان أبداً ، لذلك فهو مضطر دائماً أن يوجه اهتمامه إلى الطبيعة ، إلى أشعة الشمس الحامية ، والبرد الجليدى . وإن المسرح الحقيقى للتاريخ الكلى ، يتألف من المنطقة المعتدلة ، وبخاصة من الجزء الشمالى منها ، الذى يمثل المظهر القارى للأرض ، وصدره واسع كما يقول الإغريق وعلى العكس ، فى الجنوب تنقسم الأرض ، وتنتهى إلى أطراف متفرقة تتميز بحيواناتها ونباتاتها أى بمصادرها الطبيعية[1] » .

كذلك يعتقد هيجل أن العالم الجديد — أمريكا وأستراليا — هو عالم ضعيف من الناحية الطبيعية والخلقية . فالحضارة الأوربية قد أضعفت بنية السكان الأصليين (الهنود الحمر) ، وأنهكت قواهم . ولقد استحضر الأمريكان الزنوج من أجل القيام بالأعمال التى تحتاج إلى القوة البدنية . ولا نستطيع أن نقارن بين أمريكا وأوربا إلا إذا امتلأ المكان الشاسع بالسكان . فأمريكا الشمالية مازالت فى حالة استصلاح للأراضى ، وعندما تنتهى من هذه المرحلة الزراعية ، فإنها سوف تتجه نحو الصناعة والتجارة ، فتكون مجتمعاً سياسياً ، ودولة ذات نظام سياسى . ويرى هيجل أن الدول الحرة فى أمريكا الشمالية ، لن تجد دولة معادية تجاورها ، كما يحدث فى أوربا ، لذلك فلن تكون بحاجة إلى بناء جيش دائم والإنفاق عليه .

« إن أمريكا هى بلاد المستقبل التى سيظهر فيها التضارب بين أمريكا الشمالية والجنوبية ، بصورة خطيرة فى التاريخ الكلى ، إنها بلد الأحلام بالنسبة للذين ملوا من مخزن الأسلحة طوال تاريخ أوربا القديمة . ويمكن أن ننقل هنا كلمة نابليون (أوربا القديمة هذه ، أصبحت تضايقنى) . وهكذا يتنبأ هيجل بمنطلق جديد للتاريخ فى أمريكا ، بحيث يتحرر هذا التاريخ فى المستقبل من صدى العالم القديم ولكنه فى الحقيقة لا يوجه عنايته إلا إلى تاريخ العالم القديم بوصفه مسرحاً للتاريخ الكلى . ولقد تحدد هذا التاريخ فى المناطق التى تمتد حول البحر الأبيض المتوسط . وعندما اجتاز يوليوس قيصر جبال الألب ، واستولى على بلاد الغال ، وقع الاتصال المباشر بين الجرمانيين ، والإمبراطورية الرومانية . وتعتبر آسيا الشرقية ، ومنطقة ما وراء الألب ، الحدين الفاصلين لهذا الوسط الذى يتحرك التاريخ فيه ، بدايته ونهايته ، شروقه وغروبه .

تنقسم المناطق الجغرافية فى نظر هيجل إلى ثلاثة أقسام هى[2] :

---

(١) نفس المرجع ص ٧٨ .

(٢) نفس المرجع الفرنسى ص ٨٤ .

١ — البلاد المرتفعة ، وفيها البرارى والسهول .

٢ — البلاد الوسطى ، وفيها الوديان والسهول التى تقطعها الأنهار الكبرى وترويها .

٣ — الساحل الذى يتصل بالبحر اتصالاً مباشراً .

أما المناطق العالية فتكون صلبة كالفولاذ ، بعيدة عن كل المؤثرات منغلقة ومنطوية على ذاتها ، ولكنها قادرة على إعطاء بعض الاندفاعات إلى الخارج . أما المنطقة الوسطى ، فهى تعتبر مركز الحضارة ، وبلاد الاستقلال الذاتى الذى لم يتفتح بعد . بينما الساحل يمثل الرابطة التى توحد العالم ، ويحافظ عليها . ووادى النيل يدخل ضمن المنطقة الثانية ، التى تقوم فيها الإمبراطوريات العظيمة والدول الكبيرة وتنتشر فيها الزراعة ، وتتأسس الملكية الزراعية طبقاً للقانون . وتشمل تلك المنطقة الصين والهند التى يخترقها نهر السند والكنج ، وبلاد بابل التى يجرى فيها نهرا الدجلة والفرات ، وكل هذه المناطق كانت مهداً لحضارات كثيرة ، ومسرحاً للتاريخ . كذلك نجد منطقة ساحلية فى مصر ، تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط ، وإذا كانت البحار فى نظر البعض هى حدود طبيعية تفصل بين البلاد بعضها وبعض ، فإنها فى نظر هيجل ، وسائل للاتصال بين الشعوب . ولهذا السبب كان البحر الأبيض المتوسط مركزاً للحضارة . فالبحر يعطينا تمثلاً للامعين ، واللامحدود واللانهائى ، وعندما يشعر الإنسان بوجوده فى هذا اللانهائى ، فإنه يجد فى نفسه الشجاعة لاجتياز المحدود . إن البحر يدعو الإنسان إلى الغزو وقطع الطرق[1] ، ولكنه يدعوه أيضاً إلى كسب الأرض وامتلاكها . فالأرض ، وسهول الوديان تثبت الإنسان فوقها ، ويقع تحت ولايات لا نهاية لها ، بينما البحر يخرجه من هذه الدوائر المحدودة[2] . ولكن الشجاعة فى مواجهة البحر يجب أن تكون خبثاً ، لأن البحر هو أكثر العناصر خداعاً فهذه المساحة الشاسعة ، غير المحدودة ، رخوة ولا تقاوم أى ضغط أو أية نسمة ريح ، وهى تبدو بريئة جداً ، خاضعة ، أنيسة ، وهذه السهولة هى التى تحيل البحر إلى عنصر خطير جداً وقدير . والإنسان يقاوم هذا المكر وهذا العنف ، بقطعة بسيطة من الخشب ، ينتقل بها من اليابس إلى البحر متكلا على شجاعته وحضور بديهته . لذلك فالبلاد التى تقع على ساحل البحر ، يتصف أهلها بالشجاعة والذكاء .

وأفريقيا هى القارة التى تغلب فيها المناطق العالية ، ويميز هيجل بين ثلاثة أجزاء فيها : جزء يقع فى جنوب الصحراء ، أى أفريقيا بالمعنى الصحيح ، وفيه المناطق الساحلية الضيقة التى ما زالت مجهولة (فى زمن هيجل) ، والجزء الثانى فى شمال الصحراء وهو أفريقيا الأوربية

---

(١) Brigandage.

(٢) نفس المرجع ص ٨٦ .

التى تتكون من بلاد ساحلية ، والجزء الثالث هو حوض النيل ، وهو الوادى الوحيد الذى يربط بين آسيا وأفريقيا .

وإذا كان لنا أن نختار بين هذه الأجزاء الثلاثة ، فلابدّ وأن نختار الجزء الثالث الذى يشمل وادى النيل . ومصر فى هذا الوادى ، كانت مركزاً كبيراً للحضارة الأصيلة والمستقلة بذاتها ، عن الأجزاء الأخرى فى أفريقيا ، كما استقلت أفريقيا عن القارات الأخرى فى العالم .

أما بلاد شمال أفريقيا مثل المغرب والجزائر وتونس وليبيا فهى تواجه أوربا ، ويجب فى نظره أن ترتبط دائماً بالحضارة الأوربية . ومهما كان خطأ هيجل فى هذا الظن ، وعدم فهمه لطبيعة هذه البلاد العربية وأصالة حضارتها ، فإن التاريخ نفسه ، والواقع الحاضر ، يشهدان بغير ذلك .

ويعترف هيجل بأن الزنج يميلون إلى السحر ، ولا يعترفون بقدرة أخرى يمكن أن تؤثر فى الكون غير قدرة السحر وقدرة الإنسان . وهو يعتقد أنهم لم يبلغوا فى دياناتهم درجة التصور الكلى للألوهية .

أما حضارة مصر وروحها ، فهما لا ينتميان إلى الروح الإفريقى. إنها حضارة مستقلة بذاتها ، لها تاريخ متصل بالتاريخ الكلى للإنسانية . أما إفريقيا ، فلأنها ما زالت حبيسة فى الروح الطبيعى ، فهى تقف على عتبة التاريخ .

وهو يقول : « إن التاريخ يبدأ من الشرق . فالشمس والنور يبزغان من الشرق . ولكن النور ليس مجرد علاقة بسيطة بذاته ؛ النور الكلى فى ذاته ، هو أيضاً « ذات » فى الشمس . وكثيراً ما صورنا مشهد الرجل الفاقد لبصره حين يردّ إليه ، فيرى الفجر والنور والشمس المتوهجة . فعندما يرى الضوء الصافى ، ينسى ذاته ، ويتملكه إعجاب مطلق . وكلما ارتفعت الشمس ، يقل هذا الإعجاب ؛ إذ يرى الموضوعات المحيطة به ، ثم هو يتجه إلى أعماق ذاته ؛ وتتقدم العلاقة المتبادلة بينه وبين النور . وهكذا ينتقل الإنسان من التأمل السلبى ، إلى النشاط والفاعلية . وعندما يأتى المساء ، يشيد الإنسان بناء داخلياً بنور الشمس الباطنة . وحين يتأملها فى المساء ، تبدو أعلى قدراً من الشمس الخارجية . ذلك لأنه يكون فى وعى كامل بروحه وبحريته . ولنتمسك بهذه الصورة ، لأنها ترسم مسار التاريخ الكلى ، ونهار الروح العظيم »[1] .

---

(١) دروس فى فلسفة التاريخ . . . ص ٩٦ .

٢ ـ الأخلاق

لا شك أن ابن خلدون قد أكد أثر البيئة الطبيعية على أخلاق البشر ، وكذلك آثار العمران فى أبدان البشر وأخلاقهم . وهو يقول فى ذلك : إن أهل القفار أحسن حالا فى جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف ، وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات ؛ هذا أمر تشهد له التجربة فى كل جيل منهم » . . . إلخ . .

وكلمة الأخلاق عند ابن خلدون تعنى فى الحقيقة الخلق الفطرى والطبيعى فى الإنسان . ويبدو أنه متأثر بجالينوس فى تفسيره لفسيولوجيا الجسم الإنسانى لأنه يقول : إن كثرة الأغذية ورطوبتها تولد فى الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها فى غير نسبة ، وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا ، وتغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة فتجىء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة »[١] .

وحياة البادية فى نظره تعلم الناس « الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الأثقال » ، ذلك لأن الإقلال من الطعام والجوع ، يؤثر فى « نقاء » الأبدان من الزيادات الفاسدة والرطوبات المختلطة المخلة بالجسم والعقل » . ونستطيع أن نقول إن الأخلاق عند ابن خلدون ، ترتبط أصلا بالدراسة الأنثروبولوجية للشعوب ، من حيث ارتباطها بالحضارة والعمران .

ولكن هيجل فى « ظاهريات الروح » ، يجعل من الأخلاق تجلياً للروح . فالروح هو الماهية الأخلاقية بالفعل ، أو الحياة الأخلاقية لشعب ما ، من حيث هى الحقيقة المباشرة للروح . وهو يقول : إن العالم الأخلاقى الحى ، هو الروح فى حقيقته . ونستطيع أن نكتشف ثلاث مراحل جدلية فى العالم الأخلاقى : مرحلة تمثل الحقيقة المباشرة للروح ، ومرحلة ثانية تمثل التمزق والانقسام فى الرؤية الأخلاقية بين القانون من جانب ، والأخلاق بكل ما تشمل من عادات وتقاليد من جانب آخر . وثالثاً مرحلة انتصار الروح ، وتحقيقه لماهيته الأخلاقية .

١ ـ الأخلاق والشعب :

قد يهتم بعض الفلاسفة والمفكرين بدراسة الأخلاق من وجهة النظر الفردية الخالصة .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٤ .

ولكن هيجل يعتقد أن الشعب هو الجوهر الأخلاقى ، وإننا لا نستطيع أن نفهم الإنسان الفرد إلا من خلال المجتمع والمدينة التى هو عضو فيها . والأخلاق تمثل الوحدة الروحية لشعب من الشعوب . وهو يميز بين نوعين من الأخلاق : الأخلاق الذاتية أو Moralitat ، والأخلاق الموضوعية والعينية أى Sittlichkeit ، التى يمكن أن نترجمها بالنظام الأخلاقى .

وإذا كان الروح يمثل الجوهر الأخلاقى ، فإن الوعى أو الشعور الفردى هو الذى يمثل الأخلاق من وجهة النظر الفردية والذاتية . وقد يحدث فى بعض الأوقات وفى بعض الشعوب ، أن يحيا الشعور الفردى ، فى الجوهر الأخلاقى الكلّى ، كما يحدث أن يستقل بذاته عنه ، نتيجة للوعى الخاص بحريته وفرديته . والفرد فى المرحلة الأولى ، يحيا حياة سعيدة ، ويتحقق الانسجام الأخلاقى بين الفرد والجماعة . والإحساس بالفردية يختلف من مجتمع إلى آخر ، ففى المجتمعات الحديثة — فى القرن الثامن عشر — ظهرت هذه الفردية بصورة شديدة فى الحركة الرومنسية

ونستطيع أن نميز بين ثلاثة أشكال للنزعة الفردية من الناحية العملية لا النظرية :

الشكل الأول يقوم على العلاقة بين الفرد والعالم الإنسانى ، وهنا يكون المفرد فى مواجهة الكلّى . وفى المرحلة الأولى يترك الإنسان وراءه ، العلم والفكر ، كظلال رمادية ، ليحقق ذاته على نحو مباشر . إنه بذلك يحتقر العقل والعلم ، دون أن يرتد إلى حالة الغريزة ، ويكشف عن ذاته ، وإرادته ، « كرغبة خالصة » . ويجد الإنسان نفسه فى حالة انسجام مع العالم الاجتماعى أو الآخر . وينعكس الجوهر الأخلاقى فى هذه النفس كما ينعكس فى المرآة . إنها حالة الغبطة واللذة التى يشعر بها الإنسان تجاه المجتمع والطبيعة . وأول ما يكتشف الإنسان الآخر ، إنما يكتشفه فى الجنس الآخر ، الذى يمثل الفردية الإضافية والتكميلية . والفردية الحية ، التى تجد ذاتها فى الجنس الآخر ، إنما تحقق بقاء النوع الإنسانى . و « نمو الأبناء هو موت للآباء » . وكل ما يشعر به الإنسان فى هذه الحالة ، قد لا يفهم معناه ، لأنه لم يبلغ بعد مرحلة الوعى بإرادته وبالإرادة الكلية .

الشكل الثانى إذا كانت أفعال الإنسان تخضع فى المرحلة الأولى للضرورة التى يفرضها الروح الكلّى على إرادته ، وإذا كان لا يعى المعنى الحقيقى للذة والغبطة ، فإن الإنسان يبحث فى هذه المرحلة الثانية عن سعادته ويشعر بالرغبة الضرورية فى هذه السعادة . وهذه الرغبة لها قيمة كلية ، لا قيمة فردية . ويقول هيجل عن هذه الرغبة فى السعادة ، إنها تصبح

قانوناً ، ولكنها . « قانون القلب » ومن الواضح أن هيجل متأثر فى هذه التسمية بالعاطفية التى كانت سائدة فى عصره ، وبخاصة عاطفية روسو ، وجوته ، وشيلر . وقانون القلب يعبر عن ميول أصيلة فى الطبيعة الإنسانية ، تدفعها إلى تحقيق سعادتها . وذلك بشرط ألا يعمل المجتمع على إفساد هذه الطبيعة : فالفطرة السليمة تميل دائماً إلى فعل الخير ، والنزوع الفطرى هو نزوع نحو الخير . وإذا خضع كل فرد لنداء قلبه ، فإنه يتذوق طعم السعادة بالحياة . ويبقى هذا القانون ، مجرد قصد ونية ، حتى يتحقق فى الواقع وبالفعل ، الذى ينفصل بذاته عن عاطفة الأفراد . و يبدو أن العالم الخارجى ، يسود فيه قانون العنف والإلزام الذى يتناقض مع قانون القلب ، ومن هنا كانت تعاسة الإنسانية التى تئن تحت وطأة الضغط والإلزام . ولذلك ظهرت الحركة الرومنسية ، كرد فعل ورفض لهذا العنف ، وكدعوة إلى تحرير الإنسان ، لا بتصارع الناس بعضهم مع بعض ، إنما بتصالحهم من أجل تحقيق سعادتهم وسعادة الإنسانية .

لكن كيف يمكن أن تتحقق هذه السعادة للجنس البشرى . إنه كما يقول شيلر « جنس خبيث مثل التماسيح » . إنه لا يحقق السعادة لنفسه ، ولا للآخرين . وهذا التناقض بين الفرد والمجتمع يمزق الوعى والضمير الأخلاقى .

الشكل الثالث هذا الشكل يحقق الفضيلة مع الوعى بالذات . ولكن الفضيلة تظهر هنا بمفهوم جديد ، يختلف تماماً عن مفهومها القديم . كانت هذه تعبر عن تلقائية الروح ، وجوهر الشعب الذى لا يثور ضد العالم ، وضد الآخرين . كانت نابعة من القلب لا من العقل ، الذى يكتشف التناقض ، ويحاول أن يوفق ويؤلف بين أطرافه . وعندما يوفق العقل بين القلب والقانون ، تتحقق الفضيلة الإنسانية بأجلى وأروع معانيها .

تلك هى مرحلة الفضيلة العقلية ، التى تتجاوز الفرد إلى الكلى . وكل فرد يحقق الفضيلة لذاته وبذاته ، لابد أن يلتقى بالكلى

٢ ـ الأخلاق فى المدينة القديمة :

يعتقد هيجل أن المدينة الإغريقية القديمة ، قد حققت للإنسان ، حياة أخلاقية جميلة . فكان القانون الإنسانى صورة من قوانين المدينة التى نظمت الحياة الاجتماعية والسياسية للشعب . وكانت أخلاق الأسرة لا تختلف فى ذلك الوقت ، مع قانوان الدولة ــ المدينة ، الذى نظم كل شىء . كان قانون المدينة ، قانوناً مدنياً يعترف به جميع المواطنين ، ويعبر عن إرادتهم الجماعية المشتركة . وقال سوفوكليس فى مسرحية أنتيجون : إن الإنسان هو الذى أعطى للمدن قوانينها .

كان الفرد فى المجتمع الإغريقى ، يحيا كالنبات ، جذوره فى الأرض ورأسه فى السماء وكان لا يستطيع أن ينفصل عن هذه الأرضية المشتركة التى يقف عليها مع سائر المواطنين فى المدينة .

ونظرة هيجل إلى اليونان قد لا تختلف عن نظرة غيره من المفكرين والشعراء والأدباء الذين عاشوا معه فى نفس العصر . كانت اليونان ، هى الفردوس المفقود ، وكانوا يبحثون عنه ، كما يقول جوته ، بعيون الروح والنفس . وكانت المدنية القديمة ، تمثل النموذج الأعلى الأخلاقى لحياة الشعوب : وبلغ إعجاب هيجل بأخلاق الإغريق إلى حد القول بأن : الروح الإغريقى ، بوصفه روحاً أخلاقياً ، هو من عمل الفن السياسى . والفرد فى هذه المدينة ، لا يشعر بوجوده ، إلا بوصفه مواطناً لشعب حر . وكان من الممكن أن تتعارض أخلاق الفرد مع الأخلاق الشعبية ، أو أخلاق الأسرة مع أخلاق الدولة ، كما يتعارض الظل والنور . ولكن المدينة القديمة عرفت حالة من الاستقرار والسعادة ، التى لم تعرفها البشرية بعد ذلك .

وكان من أبرز خصائص الأخلاق فى المدينة القديمة ، أنها جعلت من القانون الإنسانى ، قانوناً إلهياً . فالقانون الذى يحكم الأرض ، يجب أن يحكمها دائماً وفى كل وقت . والجوهر الأخلاقى فى كليته ، يقوم على الوحدة بين الطبيعة والروح .

وتكاد تحتل أخلاق الأسرة أهمية خاصة فى المدينة القديمة . ذلك لأن الأسرة هى وحدة المجتمع ، والجماعة الطبيعية . والأسرة لها جوهرها الأخلاقى الذى تستمده من المدينة . فالعلاقة الأخلاقية بين أفراد الأسرة لا تخضع للعاطفة وحدها ، إنما تخضع للماهية الأخلاقية للمدينة .

كانت المدينة تنظم الحياة الاقتصادية فى الأسرة ، وأصول تربية الأبناء ، لكى يصبح كل ابن فيها مواطناً صالحاً فى المدينة . ولم يكن هدف الأسرة أن تنعزل عن حياة المدينة ، إنما كان هدفها أن تندمج فى هذه الحياة ، وتعمل من أجل صلاحها .

٣ ــ الأخلاق والحرية :

الحرية هى جوهر الروح وماهيته . ومهما كانت الصفات الأخرى التى يتصف الروح بها ، فلابد وأن تكون الحرية ضمن هذه الصفات . ويعتقد هيجل أن كل الصفات الأخرى ، إنما هى وسائل من أجل تحقيق الحرية باعتبارها حقيقة الروح . والمادة ثقيلة ، من حيث إنها تتجه نحو المركز ، وذاتها مركبة ولكنها تسعى إلى الوحدة أى إلى ضدها . فإذا ما تحققت لها هذه الوحدة ، فإنها تفقد ذاتها وتنعدم . أما الروح فهو على العكس ، يحمل فى ذاته مركزه ، ووحدته فى ذاته لا خارج عنها . إنه موجود « فى ذاته »، و« مع ذاته » ، وهو

الموجود فى ذاته . وكلمة الحرية تعنى أننى موجود فى ذاتى ، ولا أتبع فى وجودى ، وجوداً خارجياً .

ويجب أن نميز بين عملية المعرفة ، وموضوع المعرفة ، كونى أعرف ، وماذا أعرف . ويقول هيجل : إن الشرقيين لا يعرفون بعد أن الروح أو الإنسان ، هو حرّ فى ذاته ؛ إنهم يعرفون فقط أن الواحد وحده هو الحرّ ؛ ومثل هذه الحرية هى همجية وعناد . فهذا الواحد الحر هو مجرد طاغية لا إنسان حرّ . وعند الإغريق برز الوعى بالحرية ، ومن أجل ذلك كانوا أحراراً . ولكنهم اعتقدوا مثل الرومان أن بعض الناس أحرار ، وليس كل إنسان حرّ ؛ حتى أفلاطون وأرسطو ، لم يدركوا هذه الحقيقة . وكان الإغريق يستخدمون الرقيق فى حياتهم ، وتحقيقاً لحريتهم الجميلة . ولهذا السبب كانت هذه الحرية كزهرة برية ، منغلقة فى حدود ضيقة . وكان فيها نوع من الاستعباد القاسى لما يتميز به الإنسان عن غيره ، تعنى لما هو إنسانى . أما الأمم الجرمانية وحدها ، فهى التى توصلت بفضل المسيحية ، إلى الوعى بالإنسان بوصفه إنساناً حرًّا ، وأدركوا أن الحرية الروحية هى التى تكوّن حقيقة طبيعته الخاصة . وهذا الوعى قد ظهر أولا فى الدين[1] .

لم يكن حكم هيجل على الشرق منصفاً ، ويبدو التحيز واضحاً فى جانب الإغريق والجرمانيين . وليس بالغريب أن تبدو العقلية الشرقية والروح الشرقية بعيدة عن فهم العقلية الغربية التى يمثلها هيجل . إن الشرق الذى دعا باسم الإسلام ، إلى إلغاء الرق ، وعدم استعباد الإنسان لأخيه الإنسان ، هو خير من عرف حقيقة الحرية ومعناها الإنسانى .

والحياة الأخلاقية ، هى الحرية التى تحقق الخير . إنها تصور Concept الحرية كما يتحقق فى العالم ، وفى الوعى بالذات .

٣ ــ السياسة

١ ــ الدولة :

تعتبر الدولة ، من أبرز المظاهر السياسية فى كل حضارة إنسانية . وإذا كانت الدولة فى الحضارة اليونانية القديمة ، قد أخذت الشكل الصغير للمدينة ، فإنها فى حضارات أخرى ، تأخذ شكل الإمبراطوريات الكبيرة مثل الإمبراطورية الرومانية . وكانت الحياة السياسية فى الدولة ــ المدينة ، تستند إلى جوهرها الأخلاقى ، كوحدة لا تتجزأ فى

---

(١) دروس فى فلسفة التاريخ . ص ٢٩ــ ٣٠ .

الأفراد .[١] فكل فرد كان يشعر أنه ينتمى إلى هذا الجوهر الذى يمثل أسمى ما فى ذاته ، والغاية النهائية لعالمه. وكان هذا هو مفهوم الوطن والدولة عندالإغريق. وعندما تصور مونتسيكيو الجمهورية ، كان ذلك على شكل الجمهورية القديمة عند الإغريق ، التى تقوم أصلا على أساس الفضيلة والأخلاق المدنية . وكان المواطن القدم حراً لأنه كان لا يشعر بالتعارض بين حياته الخاصة وحياته المدنية . ولم تكن الدولة تمثل فى نظره سلطة غريبة على حريته وإرادته . بل كان يخضع بمحض حريته للقوانين التى وضعها لنفسه فى مدينته .

وانحلت صورة المدينة تحت وطأة الحروب . وبدلاً من الحرية والديموقراطية انتشر الاستبداد والطغيان . وبدأ الفرد يشعر بانفصاله عن الحياة السياسية التى أصبح يتحمل مسئوليتها عدد قليل من الأفراد ، وربما فرد واحد . وعندئذ أخذ كل فرد يطالب بحقه الذى يضمن له ملكيته الخاصة ، ومصالحه الشخصية . كل إنسان يعمل من أجل ذاته ، وبالإلزام ، من أجل ذات أخرى .

٢ ــ الدولة والقانون :

ظهر القانون فى الدولة من أجل ضمان حق الملكية الخاصة للأفراد . والقانون ينظم الحياة الخاصة والحياة المدنية والسياسية. ويؤكد هيجل فى مؤلفاته ، شكلية القانون ، وصوريته المجردة . إنه يوضع من أجل الشخص فى ذاته ولذاته ، والأنا أو الذات المجردة ، التى لا ترتبط بأى مضمون معين .

إن الجوهر الأخلاقى الذى تفتت فى الدولة الرومانية ، قد جعل من هذه الدولة ، دولة القانون والحقوق . والقانون يصبح فيها . قانوناً خاصاً ، ينطبق على الذرات الفردية . وتعتبر الفترة التى انقضت قبل ظهور المسيح بنحو مائتين وخمسين عاماً ، من أكبر العصور التى ازدهر فيها القانون . ولكن القانون الرومانى ، كان يعبر عن إرادة الحاكم أو الإمبراطور : كانت إرادته فوق كل شىء ، ومن بعد الإمبراطور تكون المساواة بين سائر أفراد الشعب .

ويذهب هيجل إلى أن عالم القانون ، إنما يحقق بالفعل ، ما كانت تعبر عنه الرواقية بالفكر . ويمكن اعتبار القانون فى مرحلته الأولى ، قاعدة مفروضة (Jussum) ، تصير بفضل الرواقية ، تجلياً للعدالة والمساواة الطبيعية .

لكننا لا نستطيع أن نتصور المساواة الطبيعية ، إلا كمساواة بين الشخصيات المجردة ، وبالتالى ، فإن الملكية التى تختص باللامساواة ، تقع خارج دائرة الشخصية المجردة .

والحاكم فى الإمبراطورية الرومانية ، له حقوق تختلف عن حقوق سائر أفراد الشعب .

إنه ملك العالم الذى يعترف بأنه الشخصية المطلقة ، التى لا توجد أية شخصية أخرى أعلى منها . وهو الشخص المنفرد الذى يواجه الجميع . والشخصية الكلية للجميع ، قد تبدو أكثر إيجابية من الشخصية الفردية والمنعزلة . ولكنها تنتهى إلى صراعات بين الأفراد ، تؤدى إلى القضاء على قوة الإمبراطورية .

والقانون هو الذى يحدد العلاقة بين الشخصية الكلية والشخصية المفردة . وفى حالة الشخصية الكلية ، يكون المضمون غريباً[1] ، ويبقى القانون فى صورته التجريدية .

والقانون بعامة ، يكون وضعياً ، عندما يصبح قانوناً فى دولة ما . وهناك علم للقانون الوضعى . ويتحقق مضمون القانون ، طبقاً للطبيعة القومية للشعوب ، ومراحل تاريخها . وكل قانون وضعى ، يجب أن يفترض تطبيقه ، ولا ينبغى أن يتوقف عند فكرته وتصوره المجرد .

إن القانون الوضعى يختلف عن كل قانون طبيعى ، لأنه قانون الدولة وقانون الشعب . وهو يعبر عن العقل والإرادة ، سواء كانت هذه الإرادة إما إرادة الحاكم والسلطان ، أو إرادة المحكوم والشعب . ومهما كانت دعوة كنت إلى تحقيق الإرادة الكلية ، فهى تظل دعوة نظرية ، لاتتحقق عملياً فى القوانين الوضعية .

ويقول هيجل فى « فلسفة القانون » : إن كلية الإرادة الحرة هى كلية مجردة . ولا تبدأ الشخصية فى الظهور ، إلا عندما تنفصل عن الإرادة الكلية . وهذا هو أساس القانون . والأمر القانونى المطلق هو : كن شخصاً ، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً .

وإذا أراد الشخص أن يترجم عن حريته فى العالم الخارجى ، فلابد من قانون يحمى هذه الحرية . والإنسان لا يشعر بحريته وشخصيته إلا فى ظل القانون . ولما كان الإنسان يتعامل فى حياته العملية مع الأشياء ، فإنه يجنح إلى امتلاكها . ولقد وضع القانون أصول هذا الامتلاك والملكية . وإذا كانت الإرادة الفردية هى التى تتمثل فى الملكية ، فإننا نقول عنها ، إنها الملكية الخاصة . أما الملكية العامة والمشتركة فهى التى تصدر عن الإرادة الكلية والجماعية .

ويربط هيجل بين الملكية ، وحقيقة الشخصية ، وكأنه لا وجود للشخصية بدون ملكية . إذ لا يكفى أن يقول إنسان عن شىء إنه « له » ، لكى يصبح بالتالى ملكاً له . ولكن القانون وحده هو الذى يحدد أصول هذه الملكية .

ويحدد هيجل ثلاثة أنواع من العلاقات بين الفرد والأشياء :

١ ــ علاقة الفرد بالأشياء بوصفها أدوات له .

---

(١) entfremdete وهى غير Entaussern أو الغربة .

٢ ـــ علاقة الفرد بالأشياء بوصفها ممتلكات له .

٣ ـــ مقاومة الأشياء لإرادة الأفراد ، وما ينتج عنها من فقدان لحريته .

يقول الشخص عن الأشياء التي يستخدمها ، إنها « له » ، وهي ترتبط بإرادته على نحو إيجابي . وبدون عملية الاستعمال هذه ، تكون الأشياء ذات قيمة سلبية بالنسبة له . واستخدام الأشياء يحقق في الحقيقة ثمة غاية لها . وقد يحدث أن يتكرر هذا الاستعمال لها ، ، بوصفها أدوات لنا ، وعندئذ يصبح الشيء في ظاهره أنه لي ، وأنني صاحبه . ذلك لأن كثرة استعمالي له ، لا يسمح بأن يكون هذا الشيء ملكاً للآخرين .

إن الشيء الذي يخضع لإرادتي ، ويكون في الوقت ذاته قابلا نظرياً للخضوع لإرادة الآخرين ، هو الذي يتطلب القانون ويستلزمه . فالقانون يضع حداً للصراع بين الإرادات والحريات . ومن هنا كان يفرق ويميز بين وضعين مختلفين : استعمال الشيء ، وامتلاكه . فقد يستعمله شخص بدون حق في امتلاكه ، وقد يمتلكه شخص ولا يستطيع استعماله ، لأن هناك شخصاً آخر يفرض إرادته بالقوة عليه . ومن الواضح أن هناك أشياء يمكن أن يستخدمها هذا الشخص أو ذاك دون أن تصبح ملكاً لواحد منهم . ولكن القانون وحده هو الذي يمكن أن ينظم في هذه الحالة العلاقات بين الأفراد والأشياء .

وبعض النظم السياسية تسمح لبعض الأشخاص بامتلاك الأشياء وعدم السماح للآخرين باستعمالها ، أو الإفادة منها . وهذا هو النظام الإقطاعي . كذلك قد أملك شيئاً ، ثم أفقد ملكيته ، وهذا يحد من حريتي وإرادتي . لذلك يظهر القانون ليضمن حقي في الملكية ، ولا يسمح بفقدانه .

ويذهب هيجل إلى القول بأن هناك أفراداً تستخدم ما ينتجه أناس آخرون . ومن الممكن أن يكون هذا الإنتاج ، إما إنتاجاً فنياً ، أو صناعياً . ولابد في هذه الحالة من تقييم للأشياء ، حتى تنتقل ملكية هذه المنتجات بطريقة مشروعة إلى الآخرين . ولا يفقد المنتج ولا الفنان ، حقه باستخدام الآخرين لهذه المنتجات . ويؤكد القانون ، حق الاختراع بالنسبة للعلماء ، وحق الإنتاج الفني بالنسبة للكتاب والفنانين . وهو يكفل حرية التقدم للعلوم والفنون ، كما يكفل حرية الصناعة والتجارة .

ويجب أن نشير إلى جانب آخر من القانون ، لا يقوم على علاقة الأفراد بالأشياء بقدر ما يقوم على علاقة الأفراد بعضهم ببعض . وهذه العلاقة يحددها « عقد » contract بين الأشخاص . وهذا التعاقد يكفل حرية الأفراد معنوياً ، حتى وإن كانت أملاكهم غير متساوية . والعقد الاجتماعي يحدد حرية كل فرد ، بالنسبة للفرد الآخر ، ولا معنى لحرية

شخص إلا بجانب حرية الشخص الآخر . ومن أمثلة العقود الاجتماعية ، عقد الزواج ، الذى يسجل إرادة الطرفين فى حياة مشتركة . وكل عقد اجتماعى يستلزم موافقة واتفاق الطرفين ، أو الأطراف المتعاقدة . ويمكن أن يتفق الأفراد فيما بينهم على عقود عرفية ، لا تكون لها الصفة القانونية بأية صورة من الصور .

. ولما كان الإنسان بطبيعته له بعض النزعات العدوانية ، فإن هناك القانون الجنائى الذى يفرض العقوبة على هؤلاء الأفراد . وتختلف القوانين والتشريعات من دولة إلى أخرى ، ومن عصر إلى آخر . ولا يستطيع أحد أن يزعم ، أن القانون يجب أن يكون جامداً وثابتاً ، لا يتغير فى صورته أو مضمونه . وعلى الأقل فهناك تطور فى فهم القانون ، ولا يمكن أن يفسر القانون بنفس الروح ، فى المجتمع القديم والحديث .

والغرض من وضع القانون الجنائى ، هو المحافظة على الحياة الأخلاقية فى الدولة . فالدولة كما يقول هيجل ، هى الحياة الأخلاقية sitt lich ، لأنه وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية .

يقول هيجل : إن التاريخ الكلى لا يهتم إلا بالشعوب التى تكون الدول . ذلك لأن الدولة هى تحقيق للحرية ، بوصفها الهدف المطلق لوجودها لذاتها . ويجب أن نعلم أن كل قيمة الإنسان وواقعه الروحى ، لا تكون إلا بفضل الدولة . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يشعر بحقيقته الروحية إلا من خلال العادات والتقاليد ، والحياة الأخلاقية والقانونية للدولة

وقد يعتقد بعض الفلاسفة عكس ذلك ، وقد يظنون أن الإنسان لا يشعر بحريته إلا فى حالة الفطرة الأولى . أما الدولة والمجتمع فهما يقيدان هذه الحرية الطبيعية . ولكن هيجل يرد على أولئك الفلاسفة بقوله ، إنهم يسلمون بحالة طبيعية للإنسان ، تكون له فيها جميع حقوقه الطبيعية التى تكفل له ممارسة الحرية بدون حد أو شرط . ونحن إذا نظرنا إلى تاريخ الإنسانية ، فإننا لا نصادف مثل هذه الحالة الطبيعية التى يتكلمون عنها ، والتى لا مثيل لها فى العصور الحديثة . قد نجد فى ماضى الإنسانية عصوراً للبربرية والوحشية ، والعنف ، ارتبطت بمؤسسات اجتماعية محدودة من حيث الحرية . لذلك فأصحاب هذا الرأى يعجزون عن إيجاد أى تبرير تاريخى له .

الدولة والحرية : هذه هى نظرية هيجل فى الدولة ، وهى أنها تحقيق للحرية ولوحدة الإرادة العامة ، والإرادة الذاتية . إن الحرية فى نظره ، كمثال أعلى ، لا تعطى فى حالة مباشرة وطبيعية ؛ إنما هى تكتسب بالتربية للعقل وللإرادة .

ويجب أن نسلم بأن حالة الفطرة ، وحالة الطبيعة ، تتسم بالظلم والعنف ، فى الأفعال

والمشاعر الإنسانية . والمجتمع والدولة يضعان حدوداً لهذا العنف ، وللغرائز الطبيعية بانفعالاتها وأهوائها ؛ ويفرضان على الإنسان وعياً عاقلاً بحريته ، وإرادته . ومن تصور الدولة للحرية ، ينشأ القانون ، والعادات والتقاليد ، وهذا التصور يختلف عن الإحساس بالحرية أو الإرادة الحسية لها . فالتصور يفرضه العقل ، لا العاطفة ، ولا الإرادة العشوائية . والدولة تعطى له مضموناً عاماً ، وأهدافاً عامة .

تطور الدولة : إنه يقوم على تطور « الحق » حتى يأخذ الصورة القانونية فى الدولة . ويميز هيجل بين حالات متعددة للدولة فى أثناء تطورها

١ — الحالة البتريركية[1] : إنها تعتبر سواء بالنسبة لكل الحالات أو لبعض تفرعاتها الخاصة ، الشرط الذى يحقق العنصر القانونى والأخلاقى (Sittlich) ويشبع العنصر العاطفى ، حتى إن العدالة لا تتم حقيقة إلا إذا ارتبطت بهذا العنصر الأخير ، وبمضمونه حتى[2] . وتعد الأسرة الأساس الذى تقوم عليه ، وتضاف إليها الدولة فيما بعد . إنها حالة انتقالية ، لأن الأسرة قد صارت قبيلة أو شعباً ، ولم تعد العلاقة الرابطة بين الأفراد علاقة حب وثقة ، بل علاقة خدمات[3] . وعلى أساس الحالة البتريركية ، يمكن أن تصبح الدولة نظاماً دينياً théo cratie ويكون فيها رئيس القبيلة كاهناً .

٢ — الدولة والدين: فى هذه الحالة تكون الدولة دينية ، ولا شك أن مفهوم هيجل للدولة الدينية ، مفهوم ضعيف للغاية ، لم يتجاوز فيه مرحلة القبيلة والحالة البتريركية التى يتحدث عنها . ومن الواضح أن هيجل لا يخرج عن مفهوم المسيحية للسلطة الدينية التى يجب أن تنفصل عن السلطة السياسية .

واهتم هيجل بالصلة بين الدولة والدين — فى الدول الإغريقية القديمة — من الناحية الأخلاقية فحسب . أما ابن خلدون فهو يكشف عن أبعاد سياسية لها ، تنم عن عمق النظر ودقة البحث . يقول ابن خلدون : إن الدول العامة الاستيلاء ، العظيمة الملك ، أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق . ذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية ، واتفاق الأهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتأليفها ، إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه ، قال تعالى : لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ، ما ألفت بين قلوبهم .

---

(١) هذه ترجمة لكلمة Patriarcal كما وردت فى معجم مصطلحات علم الاجتماع ، ومعناها نظام سلطة الأب .

(٢) دروس فى فلسفة التاريخ ص ٤٧

(٣) دروس فى فلسفة التاريخ ص ٤٨ .

والدعوة الدينية فى نظر ابن خلدون ، تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة . ذلك لأن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة إلى الحق . . . لذلك تغلب العرب على غيرهم من الشعوب ، وعاجلوهم بالفناء . « وفى صدر الإسلام ، فى الفتوحات ، كانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً فى كل معسكر ، وجموع فارس مائة وعشرون ألفاً بالقادسية ، وجموع هرقل على ما قاله الواقدى ، أربعمائة ألف ، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين ، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم » . وذلك معناه أن الاجتماع الدينى يضاعف من قوة العصبية ولا يضعفها .

٣ — الدولة والدستور :

ويتساءل هيجل : من الذى يضع دستور الدولة ؟ هل هم الساسة أم الشعب ؟ لقد اعتقد المفكرون فى عصره ، وخاصة مفكرو فرنسا مثل جان جاك روسو ، أن الشعب وحده هو صاحب الحق فى التشريع . ولكن هيجل يرى ثمة خطورة فى هذا الزعم . فمن يقول إن الشعب وحده يعرف الحق ، وأنه صاحب العقل والحكمة ؟ كل جزء من الشعب يمكن أن يزعم أنه هو الشعب ، والدولة بحاجة إلى معرفة طبقة مثقفة لا إلى الشعب[١] .

وإذا افترضنا أن الحرية السياسية فى الدولة ، تقوم على أساس الحرية الفردية ، وأن كل ما يصدر من أعمال فى الدولة إنما يكون بموافقة الأشخاص ، فإن هذه الدولة لا دستور لها . وتبقى مجرد شىء مجرد ، ليس له غير وجود عام فى المواطنين . ولابد من وضع نظام يبين عدد الأفراد الذين يوافقون على الاقتراع ، والذين لا يوافقون . وهناك حاجة للحكومة والإدارة فى الدولة ، وهذه الحاجة تجعل الناس تنقسم إلى فريقين ، فريق يحكم ويأمر ، وفريق محكوم ومأمور . حتى فى النظم الديموقراطية التى تفترض أن الشعب هو الحاكم ، فى حالة الحرب ، لابد من وجود قائد ليقود الجيش .

إن الدستور وحده هو الذى يسمح للدولة المجردة ، أن تحيا وتتحقق فى الواقع ، وعندئذ يظهر الفرق بين الذين يأمرون والذين يطيعون[٢] . وقد يبدو أن الطاعة لا تتفق مع الحرية ، وأن الذين يأمرون ، إنما يفعلون عكس ما تتأسس عليه الدولة من تصور للحرية .

لذلك فالتفرقة بين الذين يأمرون ، والذين يطيعون ، إنما هى تقع خارج نطاق ومفهوم الحرية . ويجب أن تحاول الدول أن تجعل المواطنين يطيعون الأوامر فى حدود ضيقة ، وأن يساهم أكبر عدد من المواطنين فى تحديد هذه الأوامر ، وبعبارة أخرى ، أن تتحدد الأوامر بإرادة

---

(١) نفس المرجع . . . ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٩

الشعب . وهكذا تستطيع الدولة أن تحافظ على وحدة أفرادها وطاقتها ، وقدرتها .

النظم السياسية : يميز هيجل بين ثلاثة ضروب من النظم السياسية : الملكية ، والأرستقراطية ، والديموقراطية .

تنقسم الملكية إلى ملكية مستبدة ، وملكية بالمعنى الصحيح . والحق أن هيجل يعتقد أن العصور الحديثة أصبحت ترى أن النظام الجمهورى هو من الوجهة النظرية ، النظام السياسى الوحيد الذى يقوم على دستور عادل . وأن من الناس الذين يعيشون فى النظم الملكية ، من يسلم بمثل هذا الرأى . ولكنهم فى الوقت ذاته يعتقدون أن الجمهورية لا تتحقق عملياً فى كل مكان ، وأن الناس عليها أحياناً أن تكتفى بقدر أقل من الحرية .

والملكية الاستبدادية هى الصورة الأولى للملكية حيث يخضع الشعب للحاكم بدافع من الخوف منه . وتأخذ هذه الملكية شكلا عسكرياً .

ومن هنا يفرق هيجل بين الملكية البتريركية والملكية العسكرية . ويؤكد هيجل أنه من الخطأ أن نظن أن النظم السياسية المعاصرة أو الحديثة تقتدى بالنظم القديمة . قد تقتدى بالفن القديم ، أو بالفلسفة القديمة ، أما فى مجال السياسة ، فهناك تطور فى مفهوم الفضيلة والعدالة . وقد نعجب اليوم بالنظام الأبوى فى الشرق القديم ، وبالحرية المدنية عند الإغريق والرومان . ولكن الدول اليوم أصبحت أكثر اتساعاً من الدول القديمة ، وعدد المواطنين أصبح كبيراً إلى الحد الذى لا يسمح بأن يشاركوا جميعاً على نحو مباشر فى نظام الدولة ودستورها . ومن هنا كان نظام التمثيل والانتخاب .

وبعض الدول تفرض النظم الأرستقراطية وسيادة الطبقة الأرستقراطية على الشعب ، أما الدول الأخرى فهى تفرض الديموقراطية أى سيادة الشعب وجموعه .

كل آراء هيجل التى يعرضها عن السياسة والدولة ، هى آراء مجردة للغاية ، وينقصها الكثير من الدقة والعمق . وإذا كانت السياسة من أهم مظاهر الحضارة ، إذ بدونها لا تتحد إرادات الأفراد ، ولا تتحقق له حريتهم ، فإن الدولة هى التى ترعى الأفراد وتصون حرياتهم فى ظل القانون . ونحن نجد من المؤرخين ، من اهتم بهذا الجانب السياسى على نحو خاص ، وخرجوا من دراستهم بالعبرة والعظة . . ولكن حياة الأمم تجعل الحاضر فى ثوب مختلف عن الماضى ، ويجب أن نتعلم من حاضرنا أكثر من ماضينا .

ولا ننسى فى هذا المجال أن نقول إن أفلاطون من جانبه قد أفاض فى فلسفته السياسية التى عرضها فى الجمهورية فى وصف النظم السياسية ، أنواعها وتطورها ، ونشأتها وتدهورها ، بصورة أوضح من هيجل .

٤ ـ الدين

من أهم مقومات الحضارة فى نظر هيجل ، حتى أنه قد جعل منه أساساً للفن[١] . والدين هو حضور الحقيقة النظرية فى عنصر خاص هو التمثل vorstellung ويقول هيبوليت : إن الدين بالنسبة لهيجل ليس كالدين بالنسبة للتنوير ، أى تأليهاً مجرداً ، ولا كالدين بالنسبة لكنت وفشته أى امتداداً للحياة الأخلاقية ، ومسلمة للعقل العملى . فمثل هذه المثالية الأخلاقية ، قد تجاوزها فلاسفة وكتاب العصر فى مجال علم الجمال مثل شيلر ، وفى مجال الدين مثل شلايماخر[٢]

وإذا كان كنت قد حاول أن يطهر الدين من كل عنصر إيجابى أو تاريخى ، فإن هيجل قد حاول فى مرات عديدة أن يؤكد العناصر الإيجابية والوضعية فى الدين ، لا سيما فى الكتاب الذى ألفه فى مرحلة الشباب ، وهو « حياة المسيح » .

والدين يختلف عن الأخلاق ، ذلك لأنه من حيث هو « دين للشعب » ، فإنه يترجم عن رؤية أصيلة للعالم ؛ كذلك لا ينبغى أن نهمل العنصر التاريخى فيه .

إن وعى الشعب بذاته فى التاريخ ، هو ما يعبر عنه الدين ، وبالتالى فهو يتجاوز الظروف الزمنية التى ساعدت على ظهوره . إن الدين يكشف على نحو ما عن عبقرية الشعب ، ووعى الروح بذاته . ولقد حاول هيجل تحت تأثير صديقه وزميله الشاعر هولدرلين Holderlin ، أن يكشف عن عبقرية الشعب اليونانى من خلال تحليله لأساطيره . كانت الديانات الإغريقية فى نظره عملا فنياً يعبر عن فهم خاص بالإنسانية .

ويبدو أن شلايماخر هو الذى أوحى إلى هيجل بالصلة بين الدين والفن . إذ كان يقول « إنهما ـ الدين والفن ـ صديقان يشعران بالتجاوب النفسى بينهما » ، وكان يتحدث عن الدين ، وكأنه يتحدث عن الموسيقى : إن المشاعر الدينية يجب أن تلازم جميع أفعال الإنسان ، وكأنها أنغام مقدسة[٣] . والدين هو الذى يحيل الألحان البسيطة فى الحياة إلى انسجام موسيقى. والكهنة هم العازفون ، أو فنانو الدين الذين يعلمون الناس الإحساس المباشر بالعالم .

تعريف الدين : يذهب هيجل إلى أن الدين هو وعى الروح بذاته ، وليس فى الحقيقة

---

(١) إن هيجل لا يفصل بين الفن والدين حتى فى الدروس فى فلسفة الجمال .

(٢) هيبوليت : تكوين وبناء ظاهريات الروح . . . ص ٥١١ .

(٣) نفس المرجع ص ٥١٣ .

علماً للروح بذاته . فعلم الروح هو علم مطلق Savoir absolu ، يتجاوز مرحلة الوعى الدينى . لكن أليس فى ذلك إجحاف بالدين ؟ وألم يكن هيجل يسهل بذلك مهمة فيورباخ Feuerbach فى نقض الدين وجوهره ؟ ربما لا يوافق هيجل فلاسفة آخرون فى هذا الرأى ، إذ أن الدين فى نظرهم ، لا يخلو من العلم ، والعلم الصحيح . إذ كيف يكون الدين خالياً من كل مضمون ذهنى أو عقلى ؟

لقد حاول كرونر أن يفسر الدين عند هيجل ، تفسيراً جوهرياً وماهوياً nouménologique لا تفسيراً ظاهرياً Phénoménologique

فالدين ليس مظهراً لتجلى الروح ، ولكنه هو ماهية الروح وجوهره « الدين هو وعى الروح المطلق بذاته ، كما يتمثله الروح النهائى »[1] .

إن المظهر الخارجى للدين ، هو فى تمثل الشعب أو الجماعة المشتركة ، للروح المطلق ، فى التاريخ ، ومن هذه الناحية ، يمكن أن يكون موضوعاً لدراسة فينومينولوجية . أما إذا نظرنا إلى الدين بوصفه وعياً لاروح المطلق بذاته ، فإنه يكون موضوعاً للدراسة الماهوية . وهذا تأكيد للصلة بين الدين والناس ، والدين والله .

الدين والشعب : (ابن خلدون) .

كان ابن خلدون يؤكد الصلة بين الإسلام والعرب ، وأن الإسلام إنما جاء هداية لهذه الأمة التى تتصف بالبداوة والعصبية . فالإسلام يدعوهم إلى ترك التنافس ، والغلظة والأنفة ، ومذمومات الأخلاق ، والقيام على دين الله ، الذى يؤلف كلمتهم لإظهار الحق . فقد كانوا « أكثر بداوة من سائر الأمم ، وأبعد مجالاً فى القفر » .

وكان من نتيجة هذه الصلة القوية بين الدين الإسلامى ، والأمة العربية ، أن كانت السياسة ، سياسة دينية ، نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة . « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً » (صدق الله العظيم) . فجاءت الشرائع لتحدد عباداتهم ، ومعاملاتهم . « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « « إنما هى أعمالكم ترد عليكم » ؛ ولما كانت أحكام السياسة إنما تهدف إلى تحقيق المصالح الدنيوية ، فوجب بمقتضى الشرائع ، حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم . وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء . فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به .

وكان لكل ملة أمتها التى تختار من يقوم على أمرها فى غيبة النبى . والملة الإسلامية ،

---

(١) كرونر — نقلا عن هيبوليت ، نفس المرجع ص ٥١٥

R. Kroner : Von Kont bis Hegel.

لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة ، وحمل الكافة على دين الله ، طوعاً أو كرهاً ، اتخذت فيها الخلافة . أما سوى الملة الإسلامية ، فلم تكن دعوتهم عامة ، ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا فى المدافعة فقط ، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شىء من سياسة الملك ، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم ، بالعرض ، ولأمر غير دينى . ولذلك بقى بنو إسرائيل أربعمائة عام لا يعتنون بشىء من أمر الملك ، إنما همهم إقامة دينهم فقط ، وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن ، يقيم لهم أمر الصلاة والقربات ، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هرون لأن موسى لم يعقب .

ولما جاءت المسيحية ، كان الذى يقوم على الدين ومراسمه هو البطرك ، وهو رئيس الملة وخليفة المسيح ، يبعث نوابه وخلفاءه فى الأمم النصرانية ، ويسمونهم الأساقفة . أما القساوسة فكانوا يفتون فى الدين ويقيمون الصلوات ، أما الرهبان فكانوا يتعبدون فى الخلوة أو الصوامع [1] .

وجدير بالذكر أن هناك كنيستين : الأولى بطركها فى روما وهو صاحب الكرسى الأعظم عندهم ، لأنه كرسى بطرس الرسول . والكنيسة الثانية هى التى يرأسها بطرك المعاهدين بمصر على رأى اليعقوبية ، وأهل الحبشة يدينون بدينهم .

هذا ما يقوله ابن خلدون عن الدين وعلاقته بالشعب أو الأمة من جانب ، وعلاقته بأمور السياسة من جانب آخر . وهذا يؤكد جانباً خاصاً من جوانب الدين ، لم يتناوله هيجل بطبيعة الحال ، بالبحث والدراسة ، لأنه تقيد بالنظرة المسيحية ومفهومها للدين .

جدل الدين : يعتقد هيجل أن هناك جدلا وتطوراً للدين ،حدث فى خلال التاريخ ، وأن الصور المختلفة التى اتخذها الدين ، فى خلال تاريخه، إنما هى تعبر عن تدرج الروح فى الكشف عن ذاته ولذاته . ولا غرابة عند هيجل أن يكون الروح واحداً ، وأن يتخذ الدين صوراً وأشكالا متنوعة . تلك هى طبيعة الجدل أو الصيرورة، التى تجيز ظهور التناقض، وتجاوزه فى مرحلة أخيرة ، ينتهى عندها كل تطور وتقدم .

لكن كيف يمكن أن يتصور هيجل فى لاهوته، الصلة بين الروح اللانهائى — الله — والروح النهائى — الإنسان — ؟ وهل يقوم الدين على تمثل النهائى للانهائى ؛ أم أن الله هو الذى يكشف عن ذاته للإنسان ؟ إن هيجل فى الحقيقة ، يذهب فى تفكيره إلى أبعد من ذلك فيتصور أن الله ذاته ، أو الروح المطلق واللانهائى ، هو الذى يعى ذاته ويدركها فى خلال التاريخ .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢٧٠ وما يليها .

وهذه النظرية قد لا تتفق فى نظر البعض مع العلو الإلهى ، وصفات الله من علم محض ، وإرادة ومشيئة خالصة . ويبدو أن نظرية هيجل اللاهوتية عن الجدل الإلهى إنما هى قائمة على تصور رمزى للألوهية ، لا على تصور عقلى خالص . فكيف يحدث أن الجوهر الخالص يعى نفسه فى خلال هذا الجدل التاريخى ؟ وقد يكون التاريخ والزمية بالنسبة للإنسان وحده ، أما الله فليس بحاجة إلى الزمان للوعى بذاته ، والعلم بها .

قد يكون من الأفضل أن نقول إن الدين يعبر عن الكشف الإلهى بالنسبة للناس ، فى الزمان والمكان. وتاريخ الأديان، ما هو إلا تاريخ لهذا الكشف. أما قول هيجل، بأن الروح المطلق يتكشف لذاته كما يتكشف للناس فى خلال التاريخ ، فهذه نظرية خاصة قد سبقه إليها شلنج فى كتابه عن « فلسفة الأساطير » . فلقد تصور الفلاسفة الألمان ، أن الله هو الحقيقة الحية ، ومن ماهية الله أن يتجلى فى التاريخ بوصفه الحياة الأزلية . والمسيحية فى نظرهم ، هى الصورة الكاملة لهذا التجلى ولهذا الوعى الإلهى بذاته .

ويتساءل بعض شراح هيجل — هيبوليت ، هل نحن أمام نظرية صوفية ، يتبع فيها هيجل آراء إيكارت Eckhart ، ويعقوب بوم Jacob Boehme ، أم أنه يقدم هنا نظرية أنثروبولوجية للدين ، هى مقدمة لفلسفة فيورباخ ؟

يقول هيبوليت : [١] كان يحلو لهيجل أن يستشهد بقول إيكارت : إن العين التى يرانى الله بها ، هى العين التى أراه بها ، فعينى وعينه عين واحدة . . . وكانت صلته قوية باللاهوتى الألمانى بوم ، وقد ذكره فى « تاريخ الفلسفة » وهو يقول : إنه يبحث عن الله كذات ، وعن حياته الشخصية ، بوصفها علماً بذاته . ولقد حاول الفيلسوف الألمانى أن يكشف فى التاريخ عن صورة منعكسة للألوهية . وكتابه « السر الكبير » Mysterium Magnum يعبر عن رغبة الله وإرادته فى الكشف عن سره الكبير .

ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن هيجل كان صوفياً ، لأن الروح المطلق لا يتجلى فى الأفراد ، بل فى الشعوب . وهو لا يقدم لنا أنثروبولوجية لاهوتية مثل فيورباخ ، لأنه يعتقد أنه إذا كان الله يتجلى لذاته فى تاريخ الإنسانية ، فإن الإنسان لا يؤثر فى هذا التجلى وهذا الوعى . ومن الخطأ أن نعتقد أنه سبق فيورباخ إلى القول بأن : الله هو الإنسان والإنسان هو الله .

مراحل الدين :

١ — دين الطبيعة أو الدين الطبيعى : يميز هيجل بين ثلاث مراحل فى تطور الدين

---

(١) تكوين وبناء الظاهريات. . . ص ٥٢٣ .

تطوراً جدليـًا : دين الطبيعة ، دين الفن ، الدين المنزل :

أما دين الطبيعة فهو يطابق الوعى المباشر للروح بذاته ، بوصفه وجوداً مباشراً ، ودين الفن هو تجلى الروح لذاته ، فى الفن والأعمال الفنية . أما الدين المنزل فهو يطابق مرحلة العقل التى يتجلى فيها الروح لذاته كما هو فى ذاته . وكل مرحلة من هذه المراحل ، تعبر عن الروح فى التاريخ ، تعبيراً حقيقيـًا وواقعيـًا .

وفى دين الطبيعة ، يؤله الروح الموضوعات الطبيعية ، إنه دين يؤله النور ، أو النباتات أو الحيوانات . ويعتقد هيجل أن دين الطبيعة يمكن أن تكون له بعض مظاهر الفن ، ولكنه فن قائم على الصنعة مثل بناء الأهرامات والمسلات .

والروح يتجلى لذاته بصورة مباشرة ، كنور للشمس المشرقة . ولكن الشمس المحسوسة هى مجرد رمز للنور الإلهى [1] . وقد يتفق فى هذه الحالة يقين الوعى المباشر للروح ، بيقين الوعى الحسى وإذا كان الوعى بالذات لا يكشف للروح فى أعماقه عن ماهيته المظلمة ، فإنه مع ذلك يتجلى على نحو مباشر فى العالم المحسوس ، وفى موضوعاته المختلفة . والمطلق يظهر فى هذه المرحلة ، «كنور الشرق الذى يحوى ويملأ كل شىء ، ومع ذلك يحتفظ بجوهره» .

إن هذا الجوهر هو فى صورته الأولى ، نفى للنهائى . ويظهر لنا فى علوّ المطلق فى الخلق والخليقة . لذلك فالحياة الدينية فى هذه المرحلة ، هى حياة سلبية ، تقوم على سلب الإنسان لقدرته الذاتية . ولقد تخيل الإنسان المطلق فى مظاهر الطبيعة ، فى النباتات والحيوانات . وهذه هى وحدة الوجود .

وتمثل المطلق فى النبات يعبر عن البراءة والصفاء ، بينما تمثل المطلق فى الحيوان ، يعبر عن النزاع والصراع فى الحياة . هذه الأشكال الحيوانية إنما ترمز إلى الصراع بين الجماعات والشعوب التى تتقاتل مثل الحيوانات حتى الموت .

إن الروح يتجلى فى هذه المرحلة بوصفه صانعاً Artisan ، وأعماله هى أعمال غريزية مثل النحل الذى يصنع الخلايا . إنه لايدرك ذاته بفكره أو عقله ؛ وأعماله لاشعورية . والأهرامات والمسلات ، هى من نتاج هذا اللاشعور . ومن الواضح أن هيجل يقوم بتفرقة واضحة بين الفن المصرى والفن الإغريقى . فما يعنيه بالإهرامات والمسلات ، إنما هو الفن المصرى الذى فى نظره لا يعبر عن فكرة معينة . ولا أجد تفسيراً لهذا الرأى ، إلا عجز هيجل عن فهم الفن المصرى القديم الذى لم يشاهده على حقيقته . لقد سمع هيجل عن أبى الهول والأهرامات ، وتعددت القصص والروايات عن هذه العجائب ، فحار فى فهمها ، وعجز عن إيجاد الفكرة التى تعبر عنها .

---

(١) ظاهريات الروح ، الجزء الثانى ص ٢١٨ .

من يفهم الصوت الصادر من تمثال ممنون Nemnon ؟

دين الفن أو الدين الجمالي : إذا كان الدين الطبيعي يعبر عن دين الشرق القديم، مصر والهند وفارس ، فإن الدين الجمالي هو فى نظر هيجل ، دين الإغريق . وكأن الروح الإغريقى الذى جسد الأخلاق والفضيلة — كما يقول هيجل — يجسد الجمال والفن أيضاً . وكما عبر عن النفسية الجميلة ، بالأخلاق، فإنه يعبر عنها هذه المرة بالفن وفى كلتا الحالتين، يشعر الإغريقى بحريته كإنسان وفنان .

كان الفن المصرى القديم — فى نظر هيجل — عملاً صناعياً ، أو عملاً تركيبياً ، يؤلف ويخلط بين العناصر والأشكال الغريبة ، وبخاصة بين الفكر والطبيعة . أما الفن الإغريقى فهو وحده الذى يعبر عن وعى الروح . إنه الروح الحقيقى ، أو الروح الأخلاقى ، الجوهر الكلى ، والماهية المضيئة[1] ، والحرية الكلية لجميع الأفراد . هذا الروح هو روح الشعب الحر ، الذى يمثل التوافق بين الإرادة العامة والإرادة الفردية ، وهذا التوافق يحقق السعادة للشعوب الحرة ولكن الإنسان الإغريقى الذى يدرك ذاته فى نهائيتها ، يظل محدوداً فى وعيه وتفكيره . فمن قبله ، كانت الطبيعة تصرع الإنسان وتقهره ، ومن بعده تجاوز الإنسان ذاته فى اللانهائية .

إن الشعب الإغريقى يمثل شباب الروح jeunesse de l'esprit ولكن هذا الروح لا يعى ذاته ، إلا فى الإنسانية المحدودة والنهائية .

ويقول هيجل : إن الروح الإغريقى ، هو قمة للحضارة ، وبداية لسقوطها وأفولها . فبهذا الوعى بالذات قد أفقد الروح صلته المباشرة بالطبيعة . وهو يحيل الجوهر الكلى إلى ذاتية كلية . ويظهر جمال الفن القديم ، فى الروح الذى ارتفع فوق الواقع ، وأدرك حقيقته الذاتية . إنه تذكر لبطون هذا الوجود الروحى Erinnerung .

تلك لحظة هامة فى تاريخ الشعوب ، يعلو فيها الفكر والروح على الواقع . ويحاول فيها « الروح الوطنى والقومى ، أن يدرك ذاته فى العمل الفنى[2] » وإنه من الضرورى على كل روح قومى ، أن ينجز هذا العمل ، ولكن هذا الإنجاز هو فى الوقت ذاته إعلان بنهاية هذه المرحلة وإيذان بحلول مرحلة جديدة للروح.

إن العمل الفنى يكون فى بداية الأمر عملاً مجرداً ، وانتقال إلى الجوهر المجرد والتصور الخالص كل ما يمكن أن يتمثله الروح موضوعياً ، يظهر فى هذا العمل الفنى الدينى، إلا التصور ذاته ، واليقين المطلق للروح بذاته . والروح الإغريقى هو ذلك الروح الذى يتجلى فى الخارج ،

---

(١) ظاهريات الروح ، الجزء الثانى ص ٢٢٦

(٢) ظاهريات الروح . ص ٢٦ الجزء الثانى .

ولكنه لا يعلم من أمر الروح وذاتيته : إلا هذه المظاهر الخارجية . تلك المظاهرة لا تظهر إلا فى وضح النهار ، والروح الفنى لا يعرف غير العمل فى النور : ولا يحيا فى ظلام الليل الحالك .

ويعتقد هيجل ، أن المأساة الإغريقية القديمة (التراجيديا) ، التى كانت مجرد تمثل ، كانت تنذر بالدراما المسيحية ، وبحياة وموت الإله فى التاريخ . ولذلك يجب أن نفرق بين ثلاث مراحل للعمل الفنى الدينى : العمل الفنى المجرد ، والعمل الفنى الحى ، والعمل الفنى الروحى .

(ا) العمل الفنى المجرد :

فى هذا العمل ، يظهر الروح الأخلاقى فى الأشكال الإلهية المجردة . ولقد تمثل الفنانون الإغريقيون آلهة الأولب فى صور وأشكال فنية ، كما عبروا عن الروح الدينى فى الأشعار والملاحم. وتمثل الآلهة هو فى حد ذاته ، تمثل مجرد بقدر ما فيه من الموضوعية . فالفنان هنا ينسى ذاته ، أمام العمل الفنى . والصورة التشكيلية للآلهة ، هى صورة مجردة من ذاتية الفنان ، ولكنها صورة مجردة للإنسان ، وجميع أشكال الحيوانات التى تلازمها ، إنما هى مجرد رموز ، وبعبارة أخرى ، ليس لها إلا دلالة رمزية مثل نسر زيوس وطائر ميزفا (إلهة الحكمة) . مثل هذه الأشكال لا تمثل فقط قوى الطبيعة العنصرية ، ولكنها تمثل روح الشعوب الواعية بذاتها . وكانت المدن القديمة تقدس ذاتها فى عبادتها للآلهة .

وكانت الملاحم والأناشيد التى يتغنى بها الشعب الإغريقى ، صافية خالصة ، يفيض أسلوبها بالرقة واللطف . ويجب علينا أن نشير إلى نيتشه Nietzsche ، عندما فرق بين اتجاهين فى الفن الإغريقى ، الاتجاه الأبولونى، والاتجاه الديونيسوسى ، الأول يمثل القوة ، والثانى الرقة

أما العبادات والطقوس الدينية عند الإغريق ، فكانت تعبر عن الوحدة الحية بين الآلهة والبشر . وكان الضمير الإنسانى يتقرب إلى الإله الأولمبى ، وبالتبادل ، كان الإله يجد فى الإنسان وعياً لذاته هو . ومن أقوال هولدرلين الشاعر إن الآلهة كانت تكتسب وعيها بذاتها عند نداء الإنسان لها : « إن الآلهة ترقد فى أعماق القلوب الإنسانية » .

وحقيقة الآلهة لا تكتمل بدون الإنسان ، وكذلك لا يجد الإنسان إنسانيته إلا عندما يرتفع إلى الآلهة . وكل الطقوس اليونانية القديمة ، إنما تعبر عن سعادة الإنسان بالآلهة ، وعن فرحة الآلهة بالبشر . إن الضمير الإغريقى لا يعرف معنى الخطيئة ، كما عرفها الضمير المسيحى وربما تكون هذه البراءة ، أو هذه النقاوة ، وهذا الطهر حالة سطحية وخارجية قد أصابت هذا الضمير ، ولكن من المؤكد أن الإنسان قد تخلى عن ذاتيته ، كما تخلت الآلهة عن جوهرها الكلى. وعلى هذا الأساس قامت الصلة الدينية بين الآلهة والبشر .

(ب) العمل الفنى الحى :

مع تقدم الحضارة الإغريقية . تقدم الفن ا...نى وتطور . وانتقل من المرحلة المجردة ، إلى المرحلة الحية التى يدرك فيها الإنسان ماهيته مع الما..ة الإلهية . ويعتقد هيجل أن أسرار كيريس Cérès وديونيوس Dionysos ، تعبر عن وحد. ا.هية الإنسان والإله . وهذه الأسرار قد تكون بعيدة عن الصوفية الروحية . ولكنها ضرب من الصوفية اللاشعورية للإنسان فى مواجهة الطبيعة . التى تبدو فى نطره تجسيداً للروح فى الخبز والنبيذ . إن العمل الفنى الحى يقرب بين الشعب والآلهة ، حيث يرى فيها كمالا لذاته ولروحه . وهذا العمل يكشف عن سر الحياة والوجود (الخبز والنبيذ ، اللحم والدم) .

(ج) العمل الفنى الروحى :

إن روح الشعب الذى يعى ذاته وماهيته فى صورة حيوان خاص ، يتحد مع أرواح الشعوب الأخرى فى إطار اللغة . وبفضل اللغة يكون وعى الإنسان والشعوب ، للماهية الإنسانية الكلية . ولكن هذه الماهية الإنسانية ، لم تتجاوز فى بداية الأمر حدود الأخلاق والعالم الأخلاقى (épos) . ولا تكون الآلهة فى هذه الحالة ، مجرد تماثيل من المرمر ، ولكنها تحيا فى لغة الشعب الذى ارتفع بذاته إلى مرتبة الكلية . فكل أشعار هوميروس ، وتراجيديا أسخيلوس وسوفوكليس ، وكوميديا أرسطوفانيس ، تترجم عن هذا الجدل الإنسانى نحو الكلية والألوهية . هذه الأعمال هى صحوة الضمير الإغريقى ويقظته ، وتذكره لماهيته المباشرة . إن الآلهة التى تشارك البشر فى أعمالهم تبدو كبشر من مرتبة عليا ، والناس حين ترتفع إلى درجة الكلية ، تصبح آلهة خالدة .

٣ ــ الدين المنزل :

هذه هى المرحلة الثالثة فى جدل الدين ، هى فى نظر هيجل تضع نهاية للعالم القديم ، وفيها إرهاصات تاريخية بظهور الديانة المسيحية ، التى يتم فيها علم الروح بذاته بوصفه روحا .

يقول هيجل : إن المطلق يظهر فى الديانات الشرقية ، كجوهر يفقد الوعى بذاته ، أما الإنسان فهو يظهر كوجود عرضى فى هذا العالم . ويكون الله هو الموجود فى ذاته المجرد . ولكن هذا النحو من الوجود ، هو فى الحقيقة ضرب من السلبية المجردة . حتى ظهر المسيح على الأرض ، بوصفه الإله الحقيقى ، والإنسان الحقيقى ، وفى ذاته ، تتساوى الطبيعة الإلهية . مع الطبيعة الإنسانية .

ومن الواضح أن هيجل يفسر شخصية المسيح بوصفه الوحدة الكاملة بين الألوهية والإنسانية . ولقد كان ميلاده وحياته ، وموته وبعثه فى الجماعة الإنسانية ، وبين البشر . وظهور المسيح هو لحظة إيجابية فى تاريخ الإنسانية ، بدأت بحضوره الحسى فى العالم : من رآنى . فقد رأى الأب .

وكما ظهر الإله — الإنسان على الأرض وفى الزمان ، كان لابد أن يختفى من الزمان والمكان . وبموت المسيح ، استحالت الماهية المجردة للذات الإلهية ، إلى ذات فردية وشخصية . والبعث تأكيد لذاته الإلهية .

ومهما كانت آراء هيجل عن الدين المنزل ، فمن الواضح أنه كان من البداية إلى النهاية متأثر بالمسيحية ، ولا عجب فى ذلك ، فمن حقه بوصفه فيلسوفا مسيحياً أن يدافع عن العناصر الإيجابية التى يراها فى المسيحية . أما العجب حقا ، أن تأخذ آراء هيجل كقضية مسلمة ، وتنقل آراءه نقلاً بدون تفرقة أو تميز بين الأوضاع التى كان يعيش فيها والأوضاع التى نحن نعيش فيها . إن العلو الإلهى الذى يدعو الإسلام إليه ، ليس محواً وسحقا لشخصية الإنسان . إنما جاء الإسلام هداية ورحمة بالعالمين . وكانت الرسالة النبوية الشريفة آخر الرسالات وخاتمتها ، وكل الجوانب الإيجابية التى دعت إليها فى علاقة الإنسان بربه ، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان إنما هى جديرة بالدراسة والبحث .

٥ — الثقافة

تعتبر الثقافة من أهم مظاهر الحضارة الإنسانية . وعالم[١] الثقافة هو فى نظر هيجل عالم الإرادة ، وبعبارة أدق إنه الإرادة ذاتها .

وعصر الثقافة الغربية يبدأ من العصر الوسيط حتى القرن الثامن عشر الذى كان يعيش فيه . ويقول عنه إنه عصر الحضارة Bildung . وكلمة الثقافة لا تعنى فقط الثقافة العقلية ، إنما تعنى الثقافة السياسية والاقتصادية .

ويفسر هيجل ظهور الثقافة بكلمة أخرى : هى الغربة Entausserung ، ذلك لأن الثقافة تعبر عن غربة الذات المباشرة التى تمثلت فى العالم الأخلاقى . فإذا كان العالم الأخلاقى يعبر عن وحدة الإرادة الذاتية والإرادة الكلية ، فإن عالم الثقافة هو عالم التمزق والانقسام .

وفى هذا العالم ، يصبح الروح غريبا على ذاته . إن الثقافة هى فى مظهرها رفض لهذه الماهية Entuvesung وكأن الذات تخرج عن ذاتها extrane'ation . إن الروح يحيا فى عالم فعلى ، ولكنه يفكر ماهيته فى عالم آخر . وهذان العالمان هما فى الوقت ذاته غريبان ومتضايفان . إن العالم الفعلى يخضع لعناصر متضاربة ومتصارعة ، وهكذا تصبح ماهية الروح غريبة عنه . فجوهر الروح

---

(١) هذه الكلمة يستخدمها هيجل بالمعنى الروحى لا بالمعنى المادى .

هو غربته ، وغربته هي جوهره الذى تتحد فيه القوى الروحية فى عالم منظم .

على هذا النحو ، يكون جوهر الذات روحا ، ووحدة واعية بالذات وماهيتها . ولكن بين الذات وماهيتها غربة وتخارجا . والوعي الفعلي بالذات ، الذى يدركها فى موضوعيتها ، يختلف عن الوعي الخالص للذات بذاتها ، أى بماهيتها .

يقول هيجل إن الروح لا يبنى لذاته عالما واحداً فريداً ، ولكنه يبنى عالما مزدوجا متعارضاً ومتفرقا . وعالم الأخلاق يعبر عن حضور الروح حضوراً مباشراً ، بينما عالم الثقافة يعبر عن غربة الروح entfremdete ، والثقافة وهى مرحلة التناقض وعقدة الجدل عند هيجل ، هى الصراع بين حياة الذات المباشرة ، ووعيها بغربة جوهرها عنها . والغربة تبدأ عندما تفقد الذات يقينها المباشر بذاتها وبوجودها الطبيعي . فتحاول أن تتحقق كذات كلية . ويعتقد هيجل أن التضاد بين الذات وجوهرها يحوى فى ذاته كل الصور الممكنة للتضاد والتناقض فى عالم الثقافة . فالجوهر يتبدى للذات فى مرحلة الصراع بوصفه الآخر ، لابوصفه عين الذات وجوهرها . وتلك هى غربة الروح التى يتحدث عنها ، حين يصبح جوهر الذات عالما غريبا عنها ، لا تستطيع أن تتعرف عليه . وهذا هو ما يعنيه بقوله : إن عالم الثقافة يتعين بوصفه خروجا ونفيا للوعي بالذات. ويجب أن نؤكد أن كل المعانى التى يتحدث عنها هيجل ، إنما هى معان روحية ، لا تعطى للجوهر وجوداً آخر كشيء فى ذاته أو كطبيعة أخرى تواجه الذات . إنه فقط الروح كما هو ، وكما يتميز عن الروح الواعي بذاته .

لقد حاول الإنسان مع التقدم الحضارى أن ينتقل من الصورة الجماعية للحياة ، إلى الصورة الفردية والذرية . ولكنه عندما يبدأ بالشعور بهذه الوحدة، وبأن وجوده لذاته إنما هو نوع من النقص ، فإنه يبدأ فى إدراك مدى ضعف العالم وفقره . وعندئذ يبدأ الإنسان فى التثقف ، ويفقد حقه الطبيعي فى الحياة ، لكى يكتسب جوهره وماهيته . هذا الجوهر فى الحقيقة الذى يريده الإنسان ، هو الجوهر الكلى للروح ، الغريب تماما عن العالم الفعلى الذى يحيا فيه الإنسان . وقد يكتشف الإنسان الجوهر الكلى فى حالة الإيمان foi ، ولكن عالم الإيمان يظل خارجا عن العالم الفعلى والإحساس بأن عالم الإيمان غريب وبعيد ومفارق هو السبب فى بؤس الضمير . فالإنسان يهرب من العالم ليجد المطلق الخارج عنه .

الإيمان فى هذه المرحلة من تاريخ الإنسانية ، هو الحل الضرورى الذى يحقق التوفيق بين الفرد والذات الكلية . ومنذ مؤلفات الشباب وهيجل يفرق بين عالم قيصر وملكوت الله ، بين مدينة الأرض ومدينة الله . ووجود المدينة الأولى هو الوجود الفعلى يتعارض مع الوجود الفكرى للمدينة

---

(١) ظاهريات الروح ، الجزء الثانى ص ٥١ .

الثانية . وكان لهذا التعارض أثره الكبير على تاريخ الإنسانية : فالدين هو تمثل الروح ، والذات التي لم توحد وعيها الخالص مع وعيها الفعلى ، ومن هنا كان تمزق الروح فى حياته وفكره .

ولكن عالم الإيمان لن يظل وحده هو عالم الفكر والعقل . وفى القرن الثامن عشر ظهر الصراع بين التنوير والإيمان باعتبار أن الإيمان هو وعى الإنسان بماهية خارجة عن وجود ه الفعلى . ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الدينى ، بداية لحركة التنوير .

العالم الفعلى : العبد والسيد :

يقول هيجل : إن العبد لا يصبح سيداً للسيد ، ولا يرتفع إلى الوعى الحقيقى بالذات إلا بفضل الثقافة . فالعمل الذى يقوم به العبد ، يفقده ذاته الطبيعية ، ولن يجد ماهيته الكلية إلا من خلال الثقافة . ولابد أن يفقد الإنسان وجوده الطبيعى لينتمى إلى عالم الثقافة . وكأن هذا الفقدان وهذا الخروج عن العالم الطبيعى هو شرط ضرورى لتحصيل الثقافة . والثقافة لا يكتسبها الإنسان عن طريق توسع الذات ونموها ، ولكن بواسطة غربة الذات وتمزقها .

الجدل فى عالم الثقافة :

يخضع عالم الثقافة للجدل والصيرورة . واللحظة الأولى فى هذه الصيرورة تؤدى إلى تكوين الرجل الشريف الذى يتميز بإرادته وإرادة القوة[١] .

ولقد حدث ذلك إبان القرن السابع عشر الذى بلغ درجة كبيرة من الثقافة ، فى مجتمع يرى فى الإيثار لا فى الإثرة دليلاً على نزاهة الرجل وشرفه . كذلك كان العلم قوة وفاعلية للإنسان . وكان يحلو لهيجل أن يردد كثيراً كلمة بيكون : المعرفة قوة .

وتميزت نوعية الإنسان بثقافته فى هذا العصر ، فالإنسان الذى لم يتثقف لا قيمة له ، ولا فضل . والثقافة هى نوع من تربية الذات التى ترتفع إلى مرتبة الكلية . ولكن الذات حين ترتفع إلى الكلية تشعر بالغربة فى هذا العالم . ولذلك حاول الفلاسفة والمفكرون فى القرن الثامن عشر أن يردوا الإنسان إلى الطبيعة والحالة الطبيعية .

والحق أن الغربة لا تكون بالنسبة للعالم الطبيعى وحده ، ولكنها تكون أيضًا بالنسبة للنظام السياسى والاجتماعى الذى يبدو غريبا بالنسبة إلى الذات . والإنسان بإرادة القوة ، يحاول أن يصل بفكره إلى الماهية الكلية للذات . إنه يتصارع مع القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

---

(١) تكوين وبناء الظاهريات . . . ص ٣٧٤ .

يذكر هيبوليت أن كلمة الغربة قد استخدمها من قبل المفكرون السياسيون مثل هوبز ولوك وروسو ، وكانوا يعنون بها غربة الذات الطبيعية .

وكانت الغربة تبدأ فى حالة الطبيعة وما يستلزمها من حق طبيعى للإنسان ، ثم فقدان هذا الحق فى المجتمع ، إما بالنسبة إلى الجماعة المشتركة التى هو عضو فيها ، أو بالنسبة إلى السلطة الممثلة فى هذا المجتمع فى صورة الحاكم أو الملك . ولقد وجد روسو أن الخروج من حالة الغربة ، إنما يكون بالاتفاق بين الفرد والجماعة ، وتلك هى نظرية العقد الاجتماعى .

إن المدينة القديمة قد حققت الوحدة بين الفرد والجماعة . لكن فى الدولة الحديثة أصبح الحكم السياسى غريبا عن الذات الفردية ، كما أنه لم يعد صورة للخير كما يتمثله الإنسان بفكره الخالص. وتتعقد المسألة بتدخل العوامل الاقتصادية وعندما تصبح الدولة هى الوسيلة التى تسمح بتحقيق الثروة . ولكن هذا لايتم فى المجتمع إلا بنوع من الخبث والرياء . وهكذا يتصارع الخير والشر فى حياة الإنسان .

والدولة هى المصدر المشترك للإرادة الفردية ، وهى من صنع كل الإرادات الفردية . والثروة ، أو الحياة الاقتصادية للشعب كله ، هى أيضاً ماهية كلية ، يجب أن يشارك الجميع فيها . ولا شك أن المباحث الاقتصادية كانت قد انتشرت فى ذلك الوقت فقد صدر كتاب آدم سميث عن « ثروة الأمم » واطلع هيجل على ترجمته الألمانية التى نشرها « جارف » Garve سنة ١٧٩٤ . وكانت نظرية سميث تقوم على فكرة أن الإنسان يعمل لنفسه ، ويجب أن يستفيد من عمله هذا . وعمل الفرد ينفع الجماعة ، وعلى هذا الأساس كان تقسيم العمل فى المجتمع . ويتخيل الإنسان أنه بواسطة العمل ، وما يعود عليه منه ، يستطيع أن يؤمن مستقبله ، وحياته الخاصة. وعندما يظن أنه بعمله هذا ، إنما يحقق غاية وهدفا جماعياً وكلياً ، فإنه يكون فريسة للوهم ، لأنه فى الحقيقة لا يعمل إلا من أجل مصلحته ومنفعته الشخصية . وذلك هو المجتمع البورجوازى أو المدنى **die burgeliche Gesellschaft** الذى لايهدف إلى الجوهر الكلى إلا بطرق ووسائل ملتوية وغير مباشرة .

ولقد عاشت المجتمعات الحديثة صراعا قوياً بين قوة الدولة وقوة الثروة ، وانقسمت الآراء حول قيمة الدولة وقيمة الثروة ، وأيهما يمثل الخير والشر ؟ بعض الناس كانوا يرون أن الدولة هى الخير الذى يجب أن يشارك الإنسان بإرادته فيه . أما الثروة فهى وسيلة للتفرقة بين الأفراد ، وعلة الصراع بينهم . والبعض الآخر كان يرى أن قوة الدولة شر ، أما الثروة فهى وحدها الخير الذى يساعد الإنسان على تحقيق وعيه بذاته . والثروة هى فى ذاتها ، الرخاء الكلى ، وعندما يحاول كل فرد أن يغتنى ويثرى ، فإنه بذلك يحقق الخير للجميع . أما سلطة الدولة ، فهى التى تقهر سلطة الأفراد ، وتكون عقبة أمام توسع الثروات .

هكذا يختلف معنى المساواة بين الأفراد فى الثروات من مجتمع إلى آخر . وهذه العلاقة قد أدت إلى ظهور نوعين من الوعى الذاتى فى الدولة الحديثة . الوعى النبيل [1] ، الذى هو نتيجة التعادل بين القوة السياسية وقوة الثروة ؛ والوعى الأدنى [2] ، الذى هو نتيجة المفارقة بين الوضع السياسى والوضع الاقتصادى . ويتصف صاحب الوعى النبيل بأنه يحافظ على النظام السياسى والاقتصادى الموجود ، أما صاحب الوعى الأدنى فإنه يخضع لهذه النظم كرها ، وفى نفسه ثورة داخلية ، وهذا هو الوعى الثورى .

لقد استمد كارل ماركس عناصر فلسفته من الجدل الهيجلى ، ومن الصراع بين طبقة النبلاء المحافظين ، وطبقات الشعب الكادحة الثائرة . لقد كان هيجل أول من أدرك علامات الثورة فى المجتمع الأوربى الحديث ، وأول من اكتشف أصول الثورة الاقتصادية والليبرالية الفكرية . وإذا كانت فلسفة هيجل لم تنته صراحة إلى المناداة بالثورة ، فهذا لا يمنع بأنه قد أشار إلى الثورة فى مراحل الجدل والصيرورة . وكان الصراع بين النبلاء وغيرهم من الطبقات الدنيا ، لا يقف عند الحدود الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، إنما هو عند هيجل يمتد إلى الحدود الثقافية . ولذلك كان المجتمع الفرنسى قبيل الثورة مجتمعا ممزقا من الناحية الثقافية . ولقد كانت ثقافة العصر تعبيراً عن فساد المجتمع بالثروة والسلطة . إن طبقة النبلاء ، أو الطبقة الأرستقراطية ، قد طالبت بالثروة فى مقابل أداء خدماتها للدولة ، وبذلك أصبحت الدولة هى وسيلة لتحقيق قوة الثروة والمال . وكان لهذه الطبقة أدبها وفنها ، الذى يعبر عن وعيها السياسى والاقتصادى . كذلك كان هناك الأدب الثورى . الذى يعبر عن وعى الطبقات الأخرى التى تريد أن تقضى على النظم السائدة ، لكى تحل مكانها نظم جديدة . وأسلوب هذا الأدب كما ظهر فى فرنسا ، هو أسلوب التمزق الذى يجمع بين المأساة والملهاة .

اللغة والثقافة :

لا يمكن أن نتصور ظهور الحضارة بدون اللغة . حتى الشعوب البربرية كانت تستخدم اللغة لكن مع تطور وتقدم الحضارة ، أخذت اللغة مظهراً عقليًا وروحيًا . فهى فعل العقل النظرى ، الذى بدونه تصبح حركات الشعوب مختفية وراء ستار الماضى وإن لم تفصح اللغة عن هذا الجانب العقلى من الشعوب ، فالتاريخ يظل غامضًا ومبهما . وكل شعب له لغته التى تعبر عن أصالته وحقيقته . وإذا أردنا أن نسجل تاريخ الشعوب ، فيجب علينا أن لا نتجاهل العناصر الأساسية فى حضارتها ، ومن بينها اللغة .

---

(١) Conscience noble.

(٢) Conscience basse.

والشعب يعبر عن ذاته بلغته ، والإنتاج الأدبى له خصائص معينة فى الشعوب المختلفة . يقول هيجل : فى حياة الدولة توجد ضرورة للثقافة النظرية ، وبالتالى لإنتاج العلوم ، وبصفة عامة لإنتاج الشعر والفن[1] ، والفنون التشكيلية تتطلب غير إتقان الصنعة والتقنية ، حياة الجماعة . والشعر يتطلب انسجاما فى الألفاظ واللغة . والفلسفة يجب أن تظهر فى حياة الدول كظهور للثقافة ، وباعتبارها وعيا بها ، وفكراً للفكر . ومعنى ذلك أن الفلسفة تستمد من الثقافة العامة مواد بنائها . إن الفلاسفة يلجأون إلى فكرهم ، ويحتمون فى المثل العليا ، هربا من الواقع الممزق الذى يفقد الدين والقانون والعادات والتقاليد ، كل أصالة فيها .

ونحن نجد بالتأكيد عند جميع الشعوب التى صنعت التاريخ الكلى للإنسانية ، الشعر والفنون التشكيلية والعلم والفلسفة ؛ والذى يختلف بينها ليس الأسلوب التعبيرى والفنى بل عمق الفكر والعقلية . ومهما كانت النظريات الجمالية التى تقول بأن الفن هو شكل قبل أن يكون مضموناً ، وأن الأشكال الجميلة هى التى تكوّن الفنون الجميلة ؛ وأنها تحقق غبطة النفس الحرة والفكر المثقف ، فإن المضمون الفنى لا يقل أهمية عن الشكل .

ويقارن هيجل بين الملاحم الهوميرية الإغريقية ، والملاحم الهندية . وقد يفضل البعض من حيث الشكل ، أى من حيث الخيالات وقوة الصور والإحساسات ، وجمال الأسلوب ، الملاحم الهندية على الملاحم الإغريقية . ولكن هيجل يعتقد أن المضمون مختلف تماماً ، وأن العقل الإنسانى يجد فى الملاحم الإغريقية معانى الحرية الإنسانية . ومهما كانت وحدة الثقافة الإنسانية ، فلابد أن يكون هناك فرق بين الإنتاج الثقافى للشعوب . فكل شعب يعبر عن عقلانيته ، وعن وعيه بالحرية . وإذا كانت الشعوب الهندية استطاعت أن تتجاوز فى أشعارها ، وبخاصة فى ملاحمها ، الصفات الحسية للوجود ، فإنها كانت تفتقر إلى الوعى الأساسى بجوهر الحرية . كذلك الصينيون ، فإنهم لم يعرفوا معنى الحرية ، وكانت القوانين الأخلاقية عندهم ، لها نفس إلزام وضرورة القوانين الطبيعية .

الثقافة تعبر عن روح الشعب ، وعن روح حضارته فى الزمان والمكان . ولقد وجد هيجل أن الثقافة الأوربية قد عانت من الغربة الروحية بين الأوضاع القائمة ، والمثل العليا للفكر ، والأهداف السامية للإرادة . وبعبارة أخرى ، كانت الثقافة محاولة من أجل الخروج من الواقع والهروب منه . تلك هى مرحلة الوعى فى تاريخ الإنسانية . لأن الحضارة الإغريقية قد عرفت حالة روحية من المباشرة ، تمثل مرحلة خاصة من تاريخ الإنسانية .

ما من أحد يمكن أن يجادل هيجل فى أن الثقافة من مقومات الحضارة الإنسانية ؛ وأن اللغة ،

---

(١) دروس فلسفة التاريخ ص ٦٩ .

وبخاصة اللغة المكتوبة هي تسجيل لوعى الشعوب ومدى صحوتها ويقظتها ونهضتها . فاللغة المكتوبة هى التى حافظت على العلوم والمعارف وصحف الأولين . ولذلك كان لابد أن نشير إلى أهمية العلوم ودورها فى نشر الثقافة ، بجانب الآداب والفنون .

لقد وضح هيجل الخواص الأساسية للثقافة الغربية ، وأهمها غربة الروح . ولا أعتقد أن العالم الغربى قد انتظر عصر الإصلاح الدينى ، وعصر الثورة الفرنسية لكى يشعر بهذه الغربة . وليس صحيحا أن الإغريق لم يعانوا منها ، وأنهم عاشوا فى سعادة وغبطة فى العالم الطبيعى . والحق أن فلسفة أفلاطون المثالية إنما كانت تعبيراً عن الغربة . وإلا ، فما معنى قوله بأن الخير ، والحقيقة والجمال ، قيم لا وجود لها فى عالم المحسوس بل فى عالم المثل .

لقد أدت هذه الغربة إلى أزمة الضمير فى الحضارة الغربية ، وإلى نوع من الانفصام بين الحياة المادية والقيم الإنسانية . وربما كان ذلك نتيجة الفصل الزائف بين العقل من ناحية والضمير الإنسانى من ناحية أخرى .

وإذا كان أصحاب هذه الثقافة وأهلها ، يعانون من غربة الروح ، فما بالنا بغير أصحابها .

الفصل الثالث

أصالة التاريخ

لقد بينا فى الفصل السابق ما هى مقومات الحضارة . لكن هذه المقومات ليست ساكنة وجامدة ، إنما هى تتحرك وتتغير وتتطور ، فى خلال تاريخ الإنسانية . والحق أن كلمة التاريخ عند هيجل ، لا تعنى التاريخ السياسى وحده ، بالمعنى الخاص ، ولكنها تعنى تاريخ الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها . وعبارة فلسفة التاريخ ، تشير إلى فلسفة تاريخ الحضارة ؛ فبهذا المعنى وحده يمكن أن يكون التاريخ هو التاريخ الكلى للشعوب .

ويميز هيجل بين ثلاثة مناهج فى كتابة التاريخ :

١ ــ التاريخ الأصلى .

٢ ــ التاريخ التأملى .

٣ ــ التاريخ الفلسفى .

وهذه المناهج الثلاثة يمكن اعتبارها مناهج إضافية ومكملة . فالتاريخ الأصلى هو لجمع المعلومات والحقائق ، ويجب أن يكون مقدمة لكل كتابة للتاريخ . أما التاريخ التأملى فهو الذى ينسق هذه المعلومات طبقا لفروض علمية يضعها المؤرخ ، من أجل ربط الحوادث التاريخية بعضها ببعض . وفلسفة التاريخ ، أو التاريخ الفلسفى ، هو التاريخ الكلى للشعوب كلها . فهو يعطينا نظرة موحدة وشاملة لتاريخ الحضارة الإنسانية كلها .

ويجب أن ننظر إلى هذه المناهج الثلاثة بوصفها ثلاث مراحل لمنهج واحد . فعلم التاريخ لا يمكن أن يتوقف عند حد التاريخ الأصلى، وبملاحظة الأحداث التاريخية . والتاريخ التأملى هو تنظير لعلم التاريخ ، ونجد أن النظريات التاريخية تختلف من مؤرخ إلى آخر . أما التاريخ الفلسفى فيجب أن يعتمد على معطيات التاريخ الأصلى . وتعليلات التاريخ التأملى ، ليستخلص منها النظرية الواحدة والشاملة لتاريخ الإنسانية كلها ، بكل مقوماتها الحضارية .

١ – ما التاريخ ؟

يقول المؤرخ العربى شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى : التاريخ فى اللغة الإعلام بالوقت . والتوريخ مثله . ويقال أرخت ، وورخت . وقيل اشتقاقه من الأرخ (بفتح الهمزة وكسرها) وهو الأنثى من بقر الوحش ، لأنه شىء حدث كما يحدث الولد .

وقد فرق الأصمعى بين اللغتين ، فقال : بنو تميم يقولون ورخت الكتاب توريخا . وقيس تقول : أرخته تأريخا ، وهذا يؤيد كونه عربياً .

وقيل إنه ليس بعربى محض ، بل هو معرب مأخوذ من ماه روز بالفارسية . ماه القمر ، وروز اليوم ، وكأن الليل والنهار طرفه . وقال أبو منصور الجواليقى فى كتابه المعرب من الكلام الأعجمى : إن التاريخ الذى يؤرخه الناس ، ليس بعربى محض ، وإنما أخذه المسلمون من أهل الكتاب ، وتاريخ المسلمين أرخ من سنة الهجرة ، كتب فى خلافة عمر رضى الله عنه ، فصار تاريخا إلى اليوم .

وقال أبو الفرج قدامه بن جعفر الكاتب فى كتاب الخراج : تاريخ كل شىء آخره ؛ فيؤرخون بالوقت الذى فيه حوادث مشهورة ونحوه . وقول آخر : تاريخ كل شىء غايته ووقته الذى ينتهى إليه زمنه . والحاصل فى نظر – السخاوى – أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت .

أمام موضوع علم التاريخ ، فالإنسان والزمان ، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفى الزمان .

كذلك ، فالتاريخ فى نظر أصحابه يجب أن يتوخى الصدق . وقال أحد المؤرخين العرب – سيفين الثورى – لما استعمل الرواة الكذب ، استعملنا لهم التاريخ .

والتاريخ شامل لأخبار الملوك وسياستهم ، وأسباب مبادئ الدول ، ثم سبب انقراضها . وتدبير أصحاب الجيوش والوزراء وما يتصل بذلك من الأحوال التى يتكرر مثلها ، وأشباهها أبداً فى العالم . وواضح من هذه الأخبار ، أنها الأخبار السياسية فى الدول من أجل الكشف عن علل الأحداث ، وما يمكن أن يتكرر منها فى الزمان . ويذهب السخاوى ، أن التاريخ يمكن أن يفهم بأنه « الذكر » : و « رفعنا لك ذكرك » (صدق الله العظيم) ؛ وإنه « لذكر لك ولقومك » . قال تعالى : يسألونك عن الأهلة ، قل هى مواقيت للناس والحج ... و « هو الذى جعل الشمس ضياءً ، والقمر نوراً . وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب . ما خلق الله ذلك إلا بالحق ،

يفصل الآيات لقوم يعقلون . إن فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السماوات والأرض . لآيات لقوم يتقون » .

وقال الجنَدى : بل قضى الله تعالى فى كتابه المبين . كثيراً من أخبار الأمم الماضين . كقوم نوح وهود وكلدين ، وثمود . وما حكاه عن موسى وهرون وفرعون . وقارون وعن أصحاب الكهف والرقيم .. إلخ . وكفى بهذا دليلا على جلالة علم التاريخ . وفضله . وفخامة قدر صاحبه ونبله .

وقال العماد بن محمد بن حامد الأصبهانى الشافعى ، الكاتب فى الفتح القدسى : إن عادة التواريخ الابتداء ببدء الخلق ، أو بدولة من الدول . فليست أمة أو دولة إلا ولها تاريخ يرجعون إليه ويعولون عليه ، ينقله خلفها عن سلفها ، وحاضرها عن غابرها ، تقيد به شوارد الأيام ، وتنصب به معالم الأعلام . ولولا ذلك لانقطعت الوصل وجهلت الدول ، ومات فى أيام الأواخر ذكر الأول .

وقال ابن الأثير فى كامله : إن فوائده كثيرة ومنافعه دنيوية وأخروية . أما الدنيوية . فمنها أن الإنسان لا خفاء به ، أنه يحب البقاء ، ويؤثر أن يكون فى زمرة الأحياء . فياليت شعرى . أى فرق بين ما رآه أمس ، أو سمعه ، وبين ما قرأه فى الكتب المتضمنة أخبار الماضين . وحوادث المتقدمين . فإذا طالعها ، فكأنه عاصرهم ، وإذا علمها ، فكأنه حاضرهم ... إلخ .

وقال أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الفقيه القاضى الحموى الأصل عن فائدة التاريخ الإسلامى : إنما الفائدة من التاريخ الإسلامى ، مع قربه من الصحة . ذكره لعلماء هذه الأمة المحمدية ، وذكر محاسنهم وعلومهم ومواعظهم وحكمهم وسيرهم ، التى يستدل العامل بها فى أموره ويتدبرها ويتفكر فيها ، فينتفع بما قالوه وعانوه ، وما ينقل عنهم من المحاسن دنيا وأخرى .

ونحن نجد من بين المؤرخين العرب من يفضل أن يكون التاريخ للأئمة ورجال الدين لا لرجال السياسة . وقال أبو زيد الأنصارى القيروانى إنه يقتصر فى تاريخه على « أهل العلم والدين ، وعباد الله الصالحين ، وذلك أليق وأجمل وأشرف وأكمل وأسبق إلى الأجر الجليل، والثواب الحفيل ، لما فى ذكرهم من استنزال البركات الجمة . واستجلاب القرب المدة ، فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة .

ولقد وضع فيه علماء العرب الأيقاظ ، كتبا تكاثر نجوم السماء ، ثم منهم بيقين من رتب على السنين ، ومنهم من رتب على الأسماء ليكون أسمى وأسنى ، ثم منهم من خص بعض البلاد ، ومنهم من عم كل قطر وناد . وكتب التواريخ ينتفع بها فى الاطلاع على أخبار الملوك والعلماء والأعيان ، وحوادث الحدثان فى الماضى من الزمان .

وقال أبو على أحمد بن يعقوب الرازى مسكويه : إنه لما تصفح أخبار الأمم وسير الملوك ، وقرأ أخبار البلدان ، وكتب التواريخ ، وجد منها ما يستفاد تجربة فى أمور لا يزال التكرر بمثلها ، وينتظر حدوث أشباهها وشكلها ، بحيث صنف كتابه تجارب الأمم ، وعواقب الهمم فى أربع مجلدات .

وقال ابن الجوزى : رأيت المؤرخين تختلف مقاصدهم ، فمنهم من يقتصر على ذكر الابتداء ، ومنهم من يقتصر على ذكر الملوك والخلفاء ، وأهل الأثر يؤثرون ذكر العلماء ، والزهاد يحبون أحاديث العلماء ، وأرباب الأدب يميلون إلى أهل العربية والشعراء ، ومن المعلوم أن الكل مطلوب .

ويقول ابن خلدون فى مقدمته : اعلم أن فن التاريخ ، فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم ، والأنبياء فى سيرهم ، والملوك فى دولهم وسياستهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء فى ذلك لمن يرومه فى أحوال الدين والدنيا .

وقال المقريزى فى الخطط : إن علم التاريخ من أجلّ العلوم قدراً وأشرفها عند العقلاء مكانة وخطراً ، لما يحويه من المواعظ والإنذار بالرحيل إلى الآخرة عن هذه الدار ، والاطلاع على مكارم الأخلاق ليقتدى بها ، واستعلام مذام الفعال ليرغب عنها أولو النهى .

ومن الواضح من هذه الأقوال ، أن هناك إجماعا على قيمة وفائدة هذا العلم ، ولكنهم يختلفون فى أهدافه ومراميه . ونستطيع أن نقول إن التاريخ إما أن يكون تاريخا سياسيًّا لأحوال الأمم والدول والملوك والأمراء ... إلخ . أو تاريخا دينيا يبين آثار الله فى الخلق . واهتم العرب بتاريخ العلماء والفقهاء والأدباء ، كما اهتموا بتاريخ الملوك والساسة ، وذلك لعلو مكانتهم وقدرهم . واحتل التاريخ الإسلامى مكانة خاصة لدى المؤرخين العرب ، فأبانوا عن أصوله وأحداثه . «فمن يتدبر فى أحوال الناس والدول ، يعترف بوحدانية البارى جلّ جلاله ، إذ فى تدبر مجارى الأقدار ، وتقلب الأدوار ، واختلاف الليل والنهار ، وتوالى الأمم وتعاقبها ، وتداول الدول وتناؤها عظة للمتعظين ، وتنبيه للغافلين . قال تعالى : وتلك الأيام نداولها بين الناس » .

ويرى السخاوى أن علم التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن غيره من سائر العلوم الأخرى ، وبخاصة علم السياسة والأخلاق والطبقات . وهو يقول : يستفاد من أنباء هذا الفن ، ما لعله مندرج فى علوم أخر .

١ — كالسياسة ، وهو العلم الذى يتعرف منه على أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات الفاضلة والمردية وتوابع ذلك .

٢ — وكعلم الأخلاق الذى يعلم منه أنواع الفضائل ، وكيفية اكتسابها ، وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها .

٣ ـ وكعلم تدبير المنزل الذى يعلم منه الأحوال المشتركة بين الإنسان وزوجه وولده وخدمه ووجه الصواب فيها .

٤ ـ وعلم الطبقات ، والحق أنهما بحسب الذات يرجعان إلى شيء واحد، وبحسب الاعتبار يتحقق ما بينهما من التغاير .

فالتاريخ ينظر فيه بالذات إلى المواليد والوفيات ، وبالعرض إلى الأحوال . أما علم الطبقات فينظر بالذات إلى الأحوال ، وبالعرض إلى المواليد والوفيات .

والمكتبة العربية تذخر بكتب الطبقات . منها كتاب سليمان بن جعفر الأسنوى عن طبقات الشافعية ، وكتاب الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية لعبد القادر القرشى .

والتاريخ كان عند العرب علما من الدرجة الأولى وإذا كانت هناك حكمة يمكن استخلاصها من هذا التاريخ ، فهى بالتأكيد حكمة عملية ، لا حكمة نظرية . فليس من المعقول ، أن دول العالم وشعوبه ، وملوكه ورؤساءه ، تخضع جميع أفعالها لقاعدة واحدة ، أو لقانون عقلى واحد !

التاريخ عند هيجل :

والآن ننتقل إلى تعريف التاريخ عند هيجل ، بعد أن عرضنا لأهم تعريفات هذا العلم لدى المؤرخين والمفكرين العرب بوجه خاص . يقول هيجل فى الدروس فى فلسفة التاريخ : التاريخ فى لغتنا يربط الجانب الموضوعى بالجانب الذاتى ، ومعناه historiam Rerum Gestarum res gestas, وهو واقعة وليس خبراً أو رواية . ويجب أن نفهم القصة التاريخية باعتبارها أفعالا وأحداثا تاريخية . إن ذكريات الأسرة ، والتقاليد الأبوية ، لها أهميتها فى الأسرة والقبيلة : وسيرها الموحد ليس هو موضوع التذكر . ولكن هناك بعض الأفعال والأحداث التى تؤثر فى هذا السير ، وفى مصير الأفراد ، وعندئذ تلجأ الذاكرة إلى الحفاظ على هذه الصورة . وقد يتدخل الشعور الدينى فى هذه الحالة ، ليعطى لهذه الأحداث الغامضة صورة واضحة . ولكن الدولة وحدها ، هى التى تعطى لهذه الأحداث صورة لا تكتفى بأن تكون مادة لهذه القصص أو لهذا النثر التاريخى . فالمجتمع الذى يرتفع إلى مرتبة الدولة ، تحافظ على أفعالها وأحداثها ، وتبقى على ذكرها . فوجود الدولة هو الذى يؤكد موضوعية التاريخ .

ونفهم من ذلك أن هيجل يعطى أهمية خاصة لوجود الدولة بالنسبة للتاريخ . وفى المجتمعات التى لم تصل إلى هذه المرتبة ، لا نجد تاريخا علميًّا بالمعنى الصحيح : إنما نجد قصصًا يحكيها الرواة ، فلا يكون لها غير قيمة ذاتية .

وكل العصور التاريخية السابقة على ظهور الدولة ونشأتها فى المجتمعات الإنسانية ، إنما هى

عصور لا تاريخ لها . وهو يقول فى ذلك : عاشت شعوب حياة طويلة قبل أن تصل إلى أن تكون دولة ، وقبل أن تحقق توسعا فى بعض الاتجاهات . إن حياة ما قبل التاريخ هذه ، تخرج عن دائرة موضوعنا . ونحن نعرف فى الوقت الحاضر شعوبا تكوّن مجتمعا ، ولكنها لم تكوّن دولة ، وإن كانت قد وجدت منذ عصور طويلة . وهذه الشعوب مهما كانت أهميتها ، فهى تخرج عن نطاق التاريخ ، لأنها تسبق التاريخ . لذلك فالعصور السابقة التى نتمثلها بآلاف السنين ، والتى انقضت بالنسبة للشعوب قبل التاريخ ، والتى كانت فيها ثورات وهجرات وتغييرات عنيفة ، ليس لها تاريخ موضوعى ، لأنها لا تمثل أيضًا تاريخا ذاتيًّا . إذ فى الدولة فقط تتضح الأفعال والوعى بها ، مما يساعد على بقاء قوانين الدولة .

ويشير هيجل إلى بلاد الهند باعتبارها بلاداً تعيش فى ما قبل التاريخ ، لا فى التاريخ . والغريب أن كل الذين حاولوا أن يطلعوا على كنوز الأدب الهندى ، وعلى ثراء مؤلفاته الفكرية ، لم يجدوا لهذا البلد تاريخا . ونجد فى الهند ، كتبا دينية قديمة ، وأعمالا شعرية باهرة ، وكتبا عتيقة فى القانون ، ومع ذلك فهذا البلد لا تاريخ له . أما الصين فلها تاريخ مدهش ، يرجع إلى أبعد عصور التاريخ .

إن الحياة فى الهند كانت نوعا من النظام القاسى والصارم ، مثل نظام الطبيعة ، ولكن كل العلاقات الاجتماعية كانت غير منتظمة ، وكانت حركة الحياة فيها ، حركة وقتية وعرضية لا تبغى أى هدف عام للتقدم والتطور . ولا يوجد فى هذه الحياة ، ما تحتفظ به الذاكرة ، لأنها تفتقر إلى الحرية الجوهرية ، والأهداف الخاصة .

إن المجتمعات التى تتزايد فيها الأسرات لتصبح قبائل ، والقبائل التى تتزايد لتصبح شعوبا ، والتى امتلأ وجودها بالحروب والانقلابات ، والآثار الباقية ، قد مضت بلا تاريخ . تلك هى نظرية هيجل عن التاريخ ، إنه لا يبدأ مع ظهور الحضارة الإنسانية ، بل يبدأ بعدها بكثير ، وبالذات مع ظهور الدولة فى هذه الحضارات . وكأن ظهور الدولة ، هى دليل على النضج والعقل السياسى لدى الشعوب . وبدون هذا العقل وهذا النظام فى الحياة ، لا تستحق هذه الشعوب أن تذكر ، أو أن يكون لها تاريخ

إن نظرية هيجل عن بداية التاريخ ، نظرية ضيقة الأفق إلى حد بعيد ، ولا تخلو من بعض مظاهر التعصب الجرمانى لفكرة الدولة .

٢ – التاريخ الأصلى

كتب هيجل ثلاث صفحات عن التاريخ الأصلى l'Histiore originale ضمنها أهم آرائه ونظرياته. وبدأ هذه الصفحات بالإشارة إلى أهم المؤرخين الذين برزوا فى استخدام هذا المنهج التاريخى وهم: هيرودوت وثوكيديدس وغيرهم. هؤلاء استطاعوا أن يصفوا الأعمال والأحداث والمواقف التى شاهدوها أو شهدوا عليها، وأنصتوا إليها، ونقلوا إلى مجال التمثل العقلى، ما يحدث فى الخارج. وهكذا تترجم الظاهرة الخارجية فى التمثل الباطنى. وكذلك يفعل الشاعر عندما يصور تصويراً خارجياً، ما تفيض به مشاعره وعواطفه.

والمؤرخ الذى يؤرخ لعصره وأهله، لزمنه وبلده، لا يستطيع أن يعتمد على نفسه فقط فى نقل الأخبار والأحداث. إذ يستحيل على فرد واحد أن يرى كل شىء، ويستمع إلى كل كلمة أو رأى. وهو يجد أخباراً وروايات نقلها غيره من الناس، وعليه أن يستخدمها، كما يستخدم الشاعر لغة الأدب الموجودة والجاهزة. ولكن مهمة المؤرخين هى أن يربطوا الأحداث التى تمر مراً سريعا، ويضعونها فى معبد الذاكرة Mnémosyne، للخلود.

ويجب أن يفرق المؤرخ الأصلى بين الأخبار التاريخية والقصص والأغانى الشعبية، التى يجب استبعادها من دائرة التاريخ، لأنها تعبر عن تمثلات الشعوب التى ما زال فكرها وروحها غامضاً مبهما. إنها نمت على أرض هشة واهية، ولا يمكن أن تكون المادة التاريخية للشعوب التى بلغت الفردية والشخصية القوية.

إن أرض الواقع وحدها التى نراها أو يمكن أن نراها، هى التى تعطينا أساسا متيناً للتاريخ. والمؤرخ الأصلى، هو الذى يتشبث بهذا الواقع ولا يفارقه. وهذا الواقع هو فى نظر هيجل، الحاضر الحىّ الذى يعيشه الكاتب فى مكان معين، وزمان محدد. ومن الواضح أنه يصف الأحداث التى عاشها، أو التى شارك فيها، ويكتب عن الرجال العظماء والأحداث الكبيرة، فيكون من كل ذلك رسما وصورة دقيقة وطبق الأصل للواقع الذى عاش فيه.

هذه الصورة الأصلية، هى التى ينقلها هذا المؤرخ إلى الأجيال الأخرى بدون أن يؤثر فيها برأيه أو بفكره. إن المؤرخ الأصلى بتعبير هيجل، لا يلجأ إلى التأمل فى الأحداث، لأنه يحيا بروح الأحداث نفسها. إنه لم يتجاوزها بعد، حتى إذا كان يشارك فيها مثل قيصر، وينتمى إلى طبقة قواد الجيش أو رجال الدولة، فإنه يتمثل أهدفه الخاصة كاهداف تاريخية. وعندما تقول

إن هذا المؤرخ لا يتأمل ، وإن الأشخاص والشعوب هى التى تظهر ، فإن الخطب[1] التى نقرؤها عند ثوكيديدس يبدو أنها تتعارض مع هذا القول ، وإنها بالتأكيد لم تكن بهذه الصورة .

ما قيمة هذه الخطب التى نقلها ثوكيديدس ، أو التى نقلها غيره من المؤرخين ، عن قادة ورؤساء آخرين ؟ قد تكون هذه الخطب مجرد لغو . ولكن هيجل يعتقد . أن الخطب التى توجه من شعب إلى آخر ، أو من الأمراء إلى الشعوب هى أجزاء من التاريخ . وإذا كانت الخطب التى ألقاها بريكليس رجل الدولة ذو الثقافة العالية ، وأصدق الرجال وأنبلهم فى عصره ، قد لقيت بعض التعديل على أيدى ثوكيديدس ، فإنها مع ذلك لن تكون غريبة على لسان بريكليس . فى هذه الخطب يعبر الرجال عن حكم شعوبهم ، وشخصيتها الخاصة ، ووعيها بالموقف السياسى . وكذلك عن طبيعتها الأخلاقية والفكرية ، والمبادىء والغايات التى يعملون من أجلها . إن المؤرخ الأصلى لا ينقل أقوالا لشخص ما ، إنما ينقل ثقافة هذا الشخص نفسه .

وتقدير هيجل للخطب التى ألقيت فى مواقف سياسية وتاريخية معينة . معناه أنها أكثر من مجرد فن أدبى . إنهاتعبر عن وعى قائلهابضمير الأمة وإخلاصهاوشخصيتها ، ومبادئها وغاياتها

ونحن نذكر على سبيل المثال تلك الخطبة التى ألقاها أبو بكر الصديق عندما تولى الخلافة على المسلمين ، نقلاً عن الإمام الفقيه أبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فى كتاب « الإمامة والسياسة » . :

إن أبا بكر قام خطيبا ، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس ، إن الله الجليل الكريم العليم الحكيم الرحيم بعث محمداً بالحق ، وأنتم معشر العرب كما قد علمتم من الضلالة والفرقة ألف بين قلوبكم ، ونصركم به ، وأيدكم ومكن لكم دينكم وأورثكم سيرته الراشدة المهدية ، فعليكم بحسن الهدى ولزوم الطاعة ، وقد استخلف الله عليكم خليفة ليجمع بين ألفتكم ويقيم به كلمتكم ، فأعينونى على ذلك بخير . ولم أكن لأبسط يداً ولا لسانا على من لم يستحل ذلك إن شاء الله ، وأيم الله ، ما حرصت عليها ليلاً ولانهاراً ، ولا سألتها الله قط فى سر ولا علانية ، ولقد قلدت أمراً عظيماً ما لى به طاقة ولا يد ولوددت أنى وجدت أقوى الناس عليه مكانى ، فأطيعونى ما أطعت الله . فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم[2] .

تلك الخطبة تشير إلى حالة العرب من الفرقة والضلالة قبل الإسلام ؛ وكيف أن هذا الدين الحنيف قد وحد بين قلوبهم ، وأن عليهم أن يحافظوا على دينهم ووحدتهم . وأن يطيعوا الخليفة عندما يطيع الله وأن يعصوه إذا ما عصا الله .

---

(١) إنها خطب بريكليس .

(٢) تاريخ النشر : ١٩٠٤ ص ٢٧ .

المؤرخ الأصلى يعبر عن روح الأمة :

تلك النظرية هى محور التاريخ الأصلى عند هيجل : الذى يجعلنا نحيا مع الشعوب والأمم ، ونغوص فى سيرتهم . ولقد ضرب لنا مثلاً بالمؤرخين الذين مازلنا نستمتع إلى اليوم بقراءتهم مثل هيرودوت وثوكيديدس . حتى كتاب أكسينوفون عن انسحاب العشرة « آلاف » يتصف بالأصالة التاريخية ، وشروح قيصر هى عمل كبير لفكر عظيم .

ومن الواضح أن نظرية هيجل تستلزم أن يكتب تاريخ الأمة والعصر رجل من أبنائها . وليس من اليسير على الفرنسى مثلاً أن يؤرخ للأمة الألمانية . لذلك فيجب أن نقول إن تاريخ هيرودوت عن مصر ليس تاريخا أصلياً بالمعنى الصحيح ، ولكنه محاولة للتقرب من هذا التاريخ . والتاريخ الأصلى للغرب يكتبه غربيون ، وكذلك فالتاريخ الأصلى للشرق يكتبه شرقيون .

قال السخاوى : الذى يكتب التاريخ فى زماننا هذا ، فإن كان نقله عن مشاهدة وعيان ، أو بأخبار ثقات ، فلا بأس بذلك ، لأن فيه فوائد كثيرة لا تخفى على المتأمل وتحتاج إلى مجلدات .

ويقول ابن خلدون : إن التاريخ يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم فى أخلاقهم ، والأنبياء فى سيرهم ، والملوك فى دولهم وسياستهم . ونفهم من ذلك أن التاريخ الأصلى يعطى مكانة للأمم والشعوب .

إن المؤرخ الأصلى هو ضمير الأمة والعصر ، ويبدو أن هناك صعوبة فى فهم التاريخ الأصلى لأمة أخرى ولشعب آخر . والتاريخ مثل الفن ، لابد فيه من التعاطف والمشاركة الوجدانية . لذلك فالتاريخ الأصلى مثل الفن الأصيل ، لا يفقد نضارته على مر العصور .

من يكتب التاريخ الأصلى ؟

والآن نتساءل : من كتب التاريخ الأصلى ؟ يقول هيجل : لقد كان المؤرخون فى العصور القديمة قادة كباراً ورجال دولة . وفى العصور الوسطى ، إذا استثنينا بعض رجال الدين الذين عايشوا الأحداث السياسية والتاريخية ، فنحن لا نجد غير بعض الرواة البعيدين عن الأحداث التاريخية . أما فى العصور الحديثة فكل شىء قد تغير ، وثقافتنا تحاول أن تتفهم الأحداث التاريخية ، ونجد من يكتب المذكرات فى الحروب وغيرها ، وهى أقوى فى مضمونها مما كان يكتبه القدماء . وهو يذكر مذكرات الكاردينال دى رتس فى فرنسا[١] ، ومذكرات الملك فريدريك الأكبر فى ألمانيا : « تاريخ عصرى »[٢] . ويعتقد هيجل أن الذين وصلوا إلى هذه المراكز العالية ،

---

(١) De Retz وهى عن حرب الفروند Fronde

(٢) Histoire de mon temps

استطاعوا أن ينظروا إلى الأحداث التاريخية نظرة واسعة وشاملة . إأما الذين ينظرون إلى التاريخ من الأسفل ، فإنهم ينظرون إليه من فتحة ضيقة .

مذكرات نابليون نموذج للتاريخ الأصلي الحديث[1] :

تعرف هذه المذكرات باسم مذكرات سانت هيلانة . وقد بدأت الرسالة التي وجهها نابليون إلى م"ك انجلترا بتاريخ ١٣ يوليو ١٨١٥ ، يطلب فيها حق الحماية السياسية فى هذه البلاد . ولم يرحب م"ك الإنجليز بهذه الفكرة ، وطالب بنفي نابليون إلى جزيرة سانت هيلانة وكتب نابليون وهو فى طريقه إلى المنفى على ظهر الباخرة Bellérophon فى الرابع من أغسطس سنة ١٨١٥ ما يلي : إننى أطالب بشهادة التاريخ : وليقل أن العدو الذى حارب الشعب الإنجليزى طوال عشرين عاما ، جاء طائعا ليطالب الحماية فى ظل قوانينه . أى دليل أقوى من ذلك على ثقته وتقديره ؟ وكيف ردت انجلترا على هذه الثقة ؟ بدلا من أن تمد إليه يداً كريمة ، أرادت التنكيل به ، ونفته فوق صخرة فى وسط المحيط ، فى النصف الآخر من الكرة الأرضية .

هذا الرجل الذى نفته انجلترا كان حاكما عظيماً ، حكم ستة وثلاثين مليونا من المواطنين ، كما إنه كان فى وقت من الأوقات ، حاكما لعدد كبير من عواصم أوربا ، واستقبل فى بلاطه أعظم الملوك !

وشملت مذكرات نابليون فى سانت هيلانة آراءه عن الحكم السياسى فى إنجلترا ، وحرب إسبانيا ، ومعركة ساكس سنة ١٨١٣ ، وعن عودة الملكية إلى فرنسا ، وعن تحالف القوى الأوربية ضده ، وعن مستقبل الأفكار الليبرالية . وقد كتب نابليون فى هذا الصدد : إننى آسف لأننى لم أستطع أن أغزو أمريكا ، وأن أحمى فرنسا من نصف الكرة الآخر ، من سطوة الأفكار الرجعية ، كانت مجرد فكرة العودة إليهم تجعلهم فى حالة من الخوف الشديد الذى يمكن أن يضع حداً لعنفهم وقلة عقلهم . إن الثورة المضادة التى يقودها البعض اليوم فى فرنسا ، يجب أن تغرق فى الثورة . والأفكار الثورية الفتية جديرة بأن تخنق الممتلكات الإقطاعية . ولا شيء يمكن أن يهدم وأن يمحو المبادئ الكبرى للثورة . تلك الحقائق العظيمة والجميلة ، يجب أن تعيش إلى الأبد . وإذا كان للثورة بعض المآخذ ، فلقد طهرتها فى أمواج من المجد ، ولقد أصبحت الثورة خالدة ومخلدة . ومبادئ الثورة التى خرجت من الشعب الفرنسى ، والتى افتدتها بالدماء والأرواح ، والتى اعترفت بها المعاهدات ، لا يمكن أن تتراجع إلى الوراء . إنها مازالت حية فى إنجلترا ، وهى تنير أمريكا ، وهى المبادئ القومية فى فرنسا . إنها النور الذى يضيء العالم . وإنها ستحكم ، وستكون هى القانون ، والدين ، والأخلاق لدى جميع الشعوب . وسوف يرتبط اسمها باسمى على مر الأيام ،

---

(١) Mémoires de Sainte-Héléne. Librairie Hatier,

لأننى قد رفعت مشاعلها عاليا . وسوف أظل بالنسبة لهذه الشعوب ، النجم القطبى الذى تسترشد به فى حقوقها ، وسوف يظل اسمى دعوة إلى الحرب من أجلها ، وأملاً لكل الشعوب .

وقد كتب نابليون عن حقيقة التاريخ :

يجب أن نتفق على أنه من الصعب تماما الحصول على الحقائق فى التاريخ . هناك حقائق لا عدّ لها ولا حصر ، والحقيقة التاريخية التى ننشدها جميعا ، ليست غير مجرد كلمة ؛ وإنها تكاد تكون مستحيلة فى لحظة حدوث الأحداث ، وفى غمرة المشاعر والانفعالات الساخنة . لكن ما هى الحقيقة التاريخية فى أغلب الأحيان ؟ قد تكون رواية أو قصة ، وهذه تشمل جانبين متميزين : الوقائع المادية من جانب ، والنوايا الأخلاقية من جانب آخر . وقد تبدو الوقائع المادية ثابتة ، ولكنها فى الحقيقة قضايا أبدية لم يفصل فيها بعد . أما عن النوايا الأخلاقية للرواة ، فنحن نفترض دائما أنها حسنة ، ولكن ماذا يحدث لو كانت سيئة وغير حسنة ؟ من يستطيع أن يعرف مدى صدق نيتى ، وأعماق فكرتى ؟ كل واحد يفسر هذه النوايا كما يريد، الوزراء لهم تفسيرهم ، والذين ينصتون وراء الأبواب لهم تفسير آخر ... إلخ والغريب أن كل شخص يزعم أنه صادق فى روايته !

هذا هو التاريخ ! لقد رأيت ناسا يجادلوننى أنا فى أفكارى عن المعارك التى خضتها بنفسى ، يناقشوننى فى أوامرى ، ويعترضون على أقوالى . ومهما كان هذا الشخص الذى يعارضنى ، فسوف يكون له أنصار . وهذا ما دفعنى إلى كتابة مذكراتى الخاصة ، وأن أعبر عن عواطفى الشخصية . وكنت لا أستطيع أن أقدم هنا مجرد اعترافات على طريقة جان جاك رسو . ولذلك جعلتها تتعلق بالأعمال العامة .

وسوف يتساءلون : هل كنت أهدف إلى السيطرة وجعل العالم كله مملكة لى ؟ وهل كانت سلطتى المطلقة نابعة من حساباتى الدقيقة ، أو من طبيعتى الخاصة ؟ وهل كنت أميل إلى الحروب أم أننى كنت أحاول بها الدفاع عن بلادى وعن نفسى ؟ وهل كانت أطماعى التوسعية ، طلبا للمجد والشهرة ، أو تحقيقا للاستقرار فى العالم ؟

ليست مهمتى هنا مناقشة هذه الأفكار ، وعلى المؤرخين أن يقرأوا ما سطرته هنا فى هذه المذكرات ، ليستخلصوا منها أحكامهم الصادقة والعادلة .

٣ ــ إحياء التاريخ

نحن نطرح هذا السؤال الهام ، والذى بدونه لا نستطيع أن نفهم المعنى العميق لكتابة التاريخ وهو : لماذا يكتب التاريخ ؟ ولا شك أن التاريخ يجب أن يكتب من أجل الإحياء الكامل

للماضى . فالشيء الذى يموت ، لا يعود إلى الحياة مرة أخرى ، والموت فى نظر هيجل ، ليس انتقالا من ضد إلى ضد كما يقول أفلاطون ، أى انتقال من الموت إلى الحياة ، ولكنه الفناء التام . لذلك فلابد من الحفاظ على حياة الحاضر قبل أن يحتضر ويموت .

وقد يعتقد البعض : أن كل عصر مضى ، قد ذهب ومعه كل مقوماته الحضارية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، التى كانت تميزه عن سائر العصور الأخرى . فكيف يمكن إذاً إحياء الماضى ؟ وهل يكون ذلك فى خيالنا وتمثلنا وفكرنا ؟

هذا الإحياء هو محاولة للبعث التاريخى للماضى . وهناك مشكلة بصدد هذا البعث . فإذا كان الإحياء بالتمثيل ، فإن التمثل ليس حياة جديدة للماضى . ويتساءل هيجل : ما هى الصلة التى تربط الماضى الذى عاشه أصحابه ، بصدى هذا الماضى كما يتردد فى كتب التاريخ ؟ إذ لايمكن أن يصبح هذا الانعكاس الباهت للماضى فى المؤلفات والكتب ، بعثا وإحياء له .

الماضى هو الوجود الذى لايمكن أن نرده برمته إلى المعرفة . والحاضر وحده هو الحى ، ولاحياة للتاريخ إلا فى الحاضر . إذاً فكيف يمكن أن تكون العلاقة بين التاريخ كما يكتبه المؤرخون ، والحياة التى يحاول أن يتمثلها هذا التاريخ ؟

إن التاريخ الأصلى هو أقرب المناهج التاريخية إلى الحاضر وإلى الحياة . ومن بين جميع المؤرخين ، يظل المؤرخ الأصلى وفياً للوجود الحقيقى والعينى للأمة ، ولرجالها العظماء . ولذلك كان الشرط الأساسى الذى يجب أن يتوافر فى المؤرخ الأصلى، هو أن يعيش ويحيا الأحداث التى يكتب عنها ، ومن الأفضل أن يكون قد شارك فيها مشاركة فعالة ، وأن تكون روحه من روح الأمة والناس الذين يكتب عنهم .

تلك المشاركة الحية التى يقتضيها التاريخ الأصلى ، لا يستلزمها من المؤرخ التاريخ التأملى أو التاريخ الفلسفى . فهذان المؤرخان يظلان بعيدين وغريبين عن الأحداث التى يتكلمون عنها .

لكن هل هناك مسلمات أساسية يفرضها هيجل فى التاريخ الأصلى ؟ يقول هونت فى كتابه « هيجل فيلسوف ، التاريخ الحى »[1] . هناك مسلمات أساسية عند هيجل :

١ – إن المؤرخ الأصلى يظل حبيسا فى عصره ولا يتجاوز هذا العصر .

٢ – إن الروح القومية والوطنية هى بطبيعتها روح فريدة وخاصة ، وهى لا تزدهر إلا فى عصر واحد ، وهى تختلف عن كل روح قومية أخرى .

٣ – إن النتيجة اللازمة عن هاتين المقدمتين هى أنه يستحيل علينا أن نكتشف روح عصر

(١) D'Hondt : Hegel, philosophe de l'histoire vivante. P.U.F.; 1966. p. 351.

آخر غير عصرنا ، أو أمة أخرى غير أمتنا على نحو كامل .

لذلك فكل عمل يسجل أحداث عصر آخر غير عصرنا ، أو يصف أمة أخرى غير التى ننتمى إليها ، لا يسمى تاريخياً أصليـًا . إنما هو يدخل فى نطاق التاريخ التأملى . ولابد أن يسجل فى الحاضر ، لأن الماضى يذبل كما تذبل الوردة ، وينقصنا دائما الإحساس به وبقيمه . لذلك فإذا كان المؤرخون الأصليون ينقلون الأحداث التاريخية إلى مجال التمثل العقلى ، فإن هذا التمثل ما زال يختلف عن الواقع الحى والحدث المعاش . وقد يكون التمثل نتيجة للوعى بالواقع Wirklicheit ، ولكنه يبقى مختلفا عن الواقع ذاته . وإذا كان المؤرخ الأصلى يقدم لنا عملاً عظيما بتصوره وتمثله للواقع ، وبنقل الحدث التاريخى الفريد إلى مرتبة التمثل الكلى ، فإن الصورة المنقولة لا يمكن أن تكون أفضل من الأصل . فهناك صعوبات فنية تعترض المؤرخ الأصلى ، وأولها أنه لا يستطيع أن ينقل سلسلة الأحداث كلها بل بعضها ، وهذا الاختيار قد لا يكون موضوعيـًا فى جميع الأحوال . وقد يقول هيجل إن المؤرخ الأصلى هو الضمير الواعى لزمانه ، ولكن هذا الوعى له حدود خاصة . فالمؤرخ الأصلى حين يكتب التاريخ ، يدرك فى الحقيقة أنه لا يعبر عن الوعى العام بل عن وعيه الخاص . إنه التاريخ ينقل أولا روح مؤلفه ، وفى الوقت ذاته يكشف عن بعض جوانب لروح العصر .

والتاريخ الأصلى يفقد ما كان حيـًا ، وإن كان يحاول أن يحتفظ بالماضى فى متحف الذاكرة « الذاكرة مقبرة نضع فيها ما هو ميت » ، ولكن يجب أن نزرع فى الموت جذور الحياة . ومع ذلك فهناك حجاب بين الأصل والصورة . وكما يقول ماركس : التاريخ الأصلى هو الحجاب Schleier الذى يغطى الحقيقة ، وليس تمثلاً لها .؛ وعندما نكشف هذا النقاب فلا تظهر الحقيقة عارية ، إنما هى ترتدى رداء داخليـًا من الزمنية . هذه الزمنية التى يتحدث عنها ماركس ، تفصل بين المؤرخ الأصلى والواقع الحى .

ويرى هونت أن هيجل ينطبق عليه قول ناثان الحكيم الذى جعله لسنج يقول : إنه يريد الحقيقة ... إنه يريدها أيضًا ... عارية لامعة كما لو كانت قطعة من النقود . لكن هل يمكن دمغ الحقيقة التاريخية كما تدمغ النقود فى التاريخ الأصلى ؟

---

(١) نفس المرجع ص ٣٦٥ هذا النص منقول من كتاب ماركس : المدخل

(٢) ص ٤٠ إلى نقد الإقتصاد السياسى .

البـــابُ الرابـــعُ

فلسفة لكل الشعوب

إن الفلسفة لا تلقى الضوء على الآثار القديمة . ولا تعطى الخلود والحياة للحاضر الذى يموت ولكنها تحاول أن تعطينا صورة معقولة عن الماضى والحاضر . أى صورة معقولة للتاريخ .

والتاريخ الفلسفى يعبر عن طور العقل ، فى الوقت الذى يعبر فيه التاريخ الأصلى عن الإحساس المباشر للمؤرخ بالحاضر والتاريخ التأملى عن معرفة غير مباشرة لشعب معين ، أو بلد معين .

لكن هل هناك فلسفة واحدة لحضارة وتاريخ الشعوب كلها ؟ هذا ما سوف نعرضه ونتناوله بالبحث فى هذا الباب . وهو ينقسم إلى الفصول الآتية :

١ – الفصل الأول : التاريخ التأملى .

٢ – الفصل الثانى : التاريخ الفلسفى ، أو فلسفة التاريخ .

٣ – الفصل الثالث : ماركس وفلسفة الحضارة الصناعية .

الفصل الأول

التاريخ التأملي

التاريخ الأصلي هو وصف قصصي للأحداث التي يشاهدها المؤرخ ويشهد عليها ، فهو تاريخ للحاضر الحيّ. أما التاريخ التأملي فهو الذي يتجاوز الحاضر الحيّ؟. وهناك أربعة أنواع لهذا التاريخ :

١ ــ التاريخ الكلي .

٢ ــ التاريخ البرجماتي.

٣ ــ التاريخ النقدي.

٤ ــ التاريخ التصوري .

١ ــ التاريخ الكلي

هذا التاريخ يقدم لنا نظرة عامة وشاملة عن شعب ما ، وبلدما ، أو عن العالم . وهنا يعمل فكر المؤرخ عمله في مضمون الحوادث ، ويفرض عليها تصويره وتفسيره الخاص . والتاريخ الكلي لا يقوم على سرد الأحداث ، بل على المبادئ التي يراها المؤرخ كأساس وغاية لهذه الأحداث . ويرى هيجل أن الذين برعوا في كتابة هذا النوع من التاريخ ، هم الفرنسيون والإنجليز لأنهم كانوا يلمون إلماماً واسعاً بالثقافة العامة ، وبثقافتهم القومية. أما الألمان فلم ينجحوا، لأنهم كانوا يتساءلون عن كيفية كتابته ، دون أن يتوصلوا إلى إجابة واضحة عن هذا السؤال .

والتاريخ الكلي هو أقرب أنواع التاريخ التأملي إلى التاريخ الأصلي . ومن أمثلته تاريخ تيت ليف المؤرخ الروماني ، وديودورس الصقلي المؤرخ الإغريقي ، وجان دى مولر المؤرخ السويسري . ولكن وصف هؤلاء المؤرخين ليس وصفاً صادقاً للأحداث . فنرى أن المؤرخ الروماني ينطق على لسان ملوك روما وقناصلها وقوادها ، أقوالاً وأحاديث هي أقرب إلى مرافعات المحامين في عصره . وهناك تعارض وتباين بين هذه الأقوال ، والقصص المحفوظة عن هؤلاء الملوك . كذلك فهو يصف المعارك التي لم يشاهدها ، وصفاً عاماً ينطبق على جميع المعارك في جميع العصور .

إن الأسلوب الذي يستخدمه المؤرخ المتأمل هو أسلوب منمق ومتصنع . وإذا أراد أن يشمل بفكره عصوراً طويلة من التاريخ ، أو التاريخ الكلي برمته ، فإنه يتخلى عن التمثل الفردي

للواقع ، ويلجأ إلى التجريدات العامة التى تختصر الأحداث . وهذا التلخيص والإيجاز ، يجعل الوقائع تنكمش وتتحول إلى علامات وإشارات .

كذلك يجب أن نشير إلى أن المؤرخ فى هذه الحالة ، يكون غريباً عن روح العصر الذى يصفه ، وبخاصة عن روح ثقافته . وذلك لتنوع الثقافات القومية بين الأمم المختلفة .

٢ ــ التاريخ البرجماتى

يحاول المؤرخ فى هذا النوع من التاريخ التأملى ، أن يفسر الماضى بعلل إنسانية وعقلية . وهو يقابل التاريخ اللاهوتى ، الذى يفسر الوجود والتاريخ بالتعليلات اللاهوتية والدينية . وعلى المؤرخ أن يبعث أحداث الماضى فى الحاضر ، وأن يعطيها أهمية خاصة من حيث الدروس الأخلاقية التى يمكن استخلاصها منها . ويقول هيجل : إن الأمثلة عن الخير تسمو بالنفس وترتفع بها ، ويجب استخدامها فى الثقافة الأخلاقية للأطفال ، حتى يتشبعوا بكل ما هو فاضل فى تاريخ مصير الشعوب والدول . وكان يقال للحكام ولرجال الدولة وللشعوب أن يتعلموا من تجربة التاريخ . ولكن قد علمتنا التجربة وعلمنا التاريخ ، أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئاً من التاريخ ، ولم تصدر أعمالها بحسب المواعظ والعبر التى كان يمكن استخلاصها منه . ومعنى ذلك أنه فى صخب الأحداث الحاضرة ، لا تفيد المواعظ ولا العبر ، ولا الذكرى الباهتة للماضى الذى انقضى ، أمام الحياة والحرية فى الحاضر . ولقد عمل الكتاب الفرنسيون على الاستشهاد بأمثلة من تاريخ الإغريق والرومان ، فى عصر الثورة ، بطريقة سخيفة مملة ، لأنه كان هناك اختلاف واضح بين طبيعة الشعوب والعصور . كذلك فإن جان دى مولر **Jean de Muller** ، عندما أراد أن يكشف عن النوايا الأخلاقية فى التاريخ الكلى ، وفى تاريخ سويسرا ، لم يفد الشعب السويسرى بشىء ولا حكامه ولا ملوكه .

ويبدو أن هذا النوع من التاريخ البرجماتى ، الذى يستعرض الأحداث السياسية والحربية من حيث التعاليم الأخلاقية التى يتضمنها ، هو نوع من الدراسة الوضعية للتاريخ . ولكنه يقدم هذا التاريخ ، تحت كل صوره وألوانه . وقد يكون لهذه الصور بعض القيمة ، ولكنها تبقى مجرد عناصر ومواد للتاريخ .

ولقد ظهر فى عصر هيجل ، أنصار للتاريخ اللاهوتى مثل **Mohler** موهلر و **Schlegel** شليجل ، كما ظهر أنصار للتاريخ البرجماتى ، لا سيما فولتير وفوتر **Fueter** وجان دى مولر .

ونستطيع أن نقول إن كنت فى تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، قد أوضح فكرة التاريخ البرجماتى ، الذى استمد هيجل تعريفه منه بقوله : إن التاريخ يؤلف على نحو برجماتى عندما

يعلم الناس الحذر Klug ، أى عندما يعلم عالم اليوم ، كيف يعنى بمصالحه الخاصة ، على نحو أفضل من عالم الأمس .

والحق أن المؤرخين العرب قد برعوا فى كتابة التاريخ الدينى ، والتاريخ البرجماتى .

ولقد قال بعضهم : العقل عقلان ، مطبوع ومسموع ، ولا ينفع مسموع ، ما لم تم مطبوع . ونحو هذا ما يقع فيه ذكر ذوى المروآت ، والأجواد ، والمتصفين بالوفاء ، ومحاسن الأخلاق ، والمعروفين بالشجاعة والفروسية ، وأنه أيضاً كثير النفع لذوى الهمم العالية ، والقرائح الصافية ، لما جبل عليه طباعهم من ارتياح عند سماعهم هذه الأخبار إلى التشبه والاقتداء بأربابها ، ليصير لهم نصيب وحسن الثناء وطيب الذكر . . وقال أبو الحسن بن الحسين بن على المسعودى الشافعى : . . . مكارم الأخلاق ومعاليها منه تقتبس ، وآداب سياسة الملوك وغيرها منه تلتمس ، يجمع لك الأول والآخر ، والناقص والوافر ، والبادى والحاضر ، والموجود والغابر ، وعليه مدار كثير من الأحكام ، وبه يتزين فى كل محفل ومقام ، وأنه حمله على التصنيف فيه ، وفى أخبار العالم محبة احتذاء المشاكلة التى قصدها العلماء وقفاها الحكماء ، وأن يبقى فى العالم ذكراً محموداً ، وعلماً منظوماً عتيداً .

وقال أبو القاسم محمد بن يوسف المدنى الحنفى نزيل بلخ ، ومؤلف النافع فى الفقه : (التاريخ) . . . . فيه إحياء ذكر الأولين والآخرين ، وإن ذكر حياة جديدة ، ومن أحياها ، فكأنما أحيا الناس جميعاً ، وتصورهم فى القلوب ومعرفة أفعالهم وزهدهم وورعهم وديانتهم ، وانصرافهم فى الدنيا ، واحتقارهم لها ، وصبرهم على شدائد الطاعات والمصاعب فى الله ، فيتخلق الناظر بأخلاقهم ، ويتعطر السامع بأحوالهم ، فالطبع منقاد ، والإنسان معتاد ، والأذن تعشق قبل العين أحياناً .

وكتب ابن الأثير فى كامله : إن الملوك ومن إليهم الأمر والنهى ، إذا وقفوا على أخبار الماضين وحوادث المتقدمين ، وما فيها من سيرة أهل الجور والعدوان، ورأوها مدونة فى الكتب، يتناقلها الناس ، فيرويها خلف عن سلف ، ونظروا إلى ما أعقبت من سوء الذكر ، وقبح الأحدوثة ، وخراب البلاد ، وهلاك العباد ، وذهاب الأموال ، وفساد الأحوال ، استقبحوها وأعرضوا عنها وأطرحوها ، فإذا رأوا سيرة الولاة والعارفين ، وحسنها ، وما يتبعها من الذكر الجميل بعد ذهابهم ، وأن بلادهم ومما لكهم عمرت ، وأموالهم درت ، استحسنوا ذلك ورغبوا فيه ، وثابروا عليه ، وتركوا ما ينافيه هذا سوى ما يحصل لهم من معرفة الآراء الصائبة التى دفعوا بها إلى مضرات الأعداء ، وخلصوا بها من المهالك ، واستضافوا نفائس المدن ، وعظيم الممالك ، ولو لم يكن منها غير هذا ، لكفى به فخراً .

وذهب بعض المؤرخين العرب إلى أن قصص القرآن الكريم، هى خير موعظة: القرآن الكريم الذى هو سيد المواعظ، وأفصح الكلام، يطلب به اليسير من هذا الحطام، فإن القلوب مولعة بحب العاجل، ومنها التخلق بالصبر والتأسى، وهما محاسن الأخلاق. فإن العاقل إذا رأى أن شر الدنيا لم يسلم نبى مكرم ولا ملك معظم بل ولا واحد من البشر، علم أنه يصيبهم، وينوبه ما نابهم.

وقال السخاوى: إن مصنفات التاريخ، فيها ما يبعث على اجتلاب الفضائل، واجتناب الرذائل، وفى مصارع الأعيان ومن ساعده الزمان وملك البنيان، اعتباراً لمن اعتبر، وتجربة لمن تفكر، إذ اللبيب يرى مكارم الأخلاق فيستحسنها، ورذائل الأفعال فيستهجنها، وعوائد الخير فيطلبها، وعواقب الشر فيجتنبها. وما زال أرباب الهمم العلية، والنفوس الأبية، يتطلعون إلى محاسن الأخبار، ليجعلوها لقاحاً لأفهامهم، وصقالاً لأذهانهم، وتذكرة لقلوبهم، ورياضة لعقولهم. ثم إن تأمل ذلك، يبعث على التوحيد، والاعتراف بوحدانية البارى جل جلاله.

وإذا كان الفكر الغربى، قد وجد تعارضاً وتناقضاً بين التاريخ اللاهوتى و التاريخ البرجماتى، فإن الفكر العربى قد وجد صلة وثيقة بين الاثنين. واعتقد المؤرخون العرب أن فى «تدبر مجارى الأقدار، وتقلب الأدوار، واختلاف الليل والنهار، وتوالى الأمم وتعاقبها، وتداول الدول وتناؤها عظة للمتقين وللمتعظين وتنبيه للغافلين. قال تعالى: تلك الأيام نداولها بين الناس.

وقال العز الكنانى الحنبلى الفريد فى زمانه: لا شك فى جلالة علم التاريخ وعظيم موقعه من الدين، وشدة الحاجة الشرعية إليه، لأن الاحكام الإعتقادية، والمسائل الفقهية مأخوذة من كلام الهادى من الضلالة، والمبصر من العمى والجهالة.

وبعد فالتاريخ والأخبار   علم له فى الملة اعتبار
وقد كفى فيه من البرهان   ما جاءنا من قصص القرآن

(نقلاً عن السخاوى)

ومن أشهر كتب التاريخ العربية، كتاب أبى نعيم وعنوانه. «تاريخ العالم وحلية الأولياء»، وكتاب ابن خلكان عن «وفيات الأعيان»، وكتاب ابن مسكويه عن «تجارب الأمم»، وكتاب الإمام أبى جعفر الطبرى فى التاريخ، وكتاب ابن الجوزى «درة الأكاليل» وابن الأثير «الكامل»، وكتاب الذهبى فى «تاريخ الإسلام».

٣ ـ التاريخ النقدى

يذكر هيجل هذا النوع من كتابة التاريخ باعتباره النوع السائد فى عصره وفى بلاده. فالمؤرخون الألمان كانوا لا يكتبون التاريخ، بل «تاريخ التاريخ»، ويقدمون نقداً للأحداث

والروايات التاريخية . وهو يعتقد أن الفرنسيين قد نشروا مؤلفات عظيمة فى التاريخ النقدى ، ولكنهم لم يعرضوا نقدهم بوصفه نقداً تاريخياً ، بل نقداً أدبياً . أما فى ألمانيا ، فلقد مس النقد الرفيع مؤلفات علم اللغة ، وكتب التاريخ .

والمنهج النقدى التاريخى يفرق بين الخيالات الذاتية والوهمية ، والوقائع التاريخية الأصلية . فالبحث عن حقيقة الأحداث ، هى مهمة النقد التاريخى . لكن هل يمكن أن يكون النقد التاريخى ، ضرباً من التاريخ ؟

إنه يجب أن يكون أولاً منهجاً للتاريخ ، لتوخى الصدق فى كتابة التاريخ . وفى هذا كان يقول ابن خلدون بأن التاريخ يجب أن يتثبت من الحق ، ويبعد عن المزلات والمغالط ، وأن يرد الحكايات إلى الأصول وهو يقول فى مقدمته من الأخبار الواهية للمؤرخين ، ما ينقلونه كافة فى أخبار التبابعة وملوك اليمن وجزيرة العرب : إنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب وأن أفريقش بن قيس بن صيفى من أعاظم ملوكهم الأول ، وكان لعهد موسى عليه السلام أوقبله بقليل ، غزا أفريقية وأثخن فى البربر ، وأنه الذى سماهم بهذا الإسم حين سمع رطانتهم وقال ما هذه البربرة ؟ فأخذ هذا الإسم عنه ، ودعوا به من حينئذ ، وأنه لما إنصرف من المغرب ، حجز هنا لك قبائل من حمير فأقاموا بها واختلطوا بأهلها ، ومن هذا ذهب الطبرى ، والجرجانى والمسعودى وابن الكلبى والبيلى أن صنهاجة وكتامة من حمير ، وتأباه نسابة البربر وهو صحيح ، وذكر المسعودى أيضاً أن ذا الإذعار من ملوكهم قبل أفريقش، وكان على عهد سليمان عليه السلام غزا المغرب ، وأنه بلغ وادى المرمل من بلاد المغرب ، ولم يجد فيه مسلكاً لكثرة الرمل ، فرجع . . إلخ[1] وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة فى الوهم والغلط ، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة ، وذلك أن ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب ، وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن ، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها ، فبحر الهند من الجنوب ، وبحر فارس الهابط منه إلى البصرة من المشرق ، وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب . الأمر الذى يجعل من الصعب ، على التبابعة أن يشقوا هذه البحار ويقضوا على هذه الممالك العديدة والقوية .

ويختم ابن خلدون نقده لكثير من الأخبار الواهية بقوله عن التاريخ : إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس المؤرخ تنبنى عليه أكثر مقاصده ، وتتبين به أخباره . وقد كان الناس يفردونه التأليف كما فعله المسعودى فى كتاب مروج الذهب .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٢ .

والحق أن منهج النقد التاريخي يقتضي أن نتوخى صدق الأخبار . واكتشاف الكذب الذي يمكن أن يعلق بها . وهو يقول : لما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته ، وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب ، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر ، أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة ، قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص . فتقع فى قبول الكذب ونقله . ومن الأسباب المقتضية للكذب فى الأخبار أيضاً ، الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح ، ومنها الذهول عن المقاصد . فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه ، فيقع فى الكذب . ومن الأسباب أيضاً ، توهم الصدق ، وهو كثير ؛ وإنما يجيء فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين .

ولما كانت النفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعين إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل ، ولا متنافسين فى أهلها ، فإن الأخبار التى يذكرها الناس مدحاً فى أصحاب الجاه من أجل تحسين أحوالهم ، تكون كاذبة . ومن أسباب الكذب كما يذكرها ابن خلدون ، الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، فإن معرفة هذه الطبائع ، هى أوثق الوجوه وأحسنها فى تمحيص الأخبار ، وتمييز صدقها عن كذبها ، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يلحق به .

٤ ــ التاريخ التصورى

يعنى هيجل بالتاريخ التصورى **Histoire Conceptuelle** التاريخ القائم على تصور العلوم المختلفة مثل تاريخ الفن ، وتاريخ القانون ، وتاريخ الدين . . . إلخ . وهو يؤكد أن هذا النوع من التاريخ قد تقدم كثيراً فى العصور الحديثة . والتاريخ التصورى يخضع أيضاً فى نظره للتاريخ القومى للشعوب . ومن الأفضل أن نعرف ما إذا كان هذا التاريخ يخضع لمؤثرات خارجية أم لا . ولكن أياً كانت هذه المؤثرات ، فهى لا تصل إلى نفس قيمة المؤثرات الروحية والباطنة . إن الفكرة هى التى تقود الشعوب والعالم ، وتسترشد بها النفوس . والروح بإرادته العاقلة هو الذى يوجه الأحداث العالمية ، وهذا ما يؤدى بنا إلى التاريخ الفلسفى ، لمعرفة مسلك هذا الروح [١] .

وليس المجال هنا ، لعرض نماذج من التاريخ الخاص بالعلوم والفنون . ولكننا نستطيع أن نردد مع هيجل ، أن الشعوب تطبع العلوم والفنون ، والقوانين والأديان ، بطابع خاص ، ينبثق من روحها ، أى من ضميرها وعقلها وإرادتها .

---

(١) هيجل : دروس فى فلسفة التاريخ ص ٢٢ .

الفصل الثانى

التاريخ الفلسفى
أو
فلسفة التاريخ

١ — مفهوم الفلسفة عند هيجل

يقول لوسيان هير Lucien Herr فى دائرة المعارف الكبرى : إن تطور هيجل كان تطوراً مستقلاً وشخصياً ؛ ولقد اعتدنا أن نتمثله بوصفه مكملاً لفكر شلنج . كما أننا نتصور شلنج باعتباره مكملاً لمذهب فيشته ، الذى نعده خليفة لكنت ومن الممكن أن يكون هذا التصور عن تتابع المذاهب الفلسفية السالفة ، مجرد تخطيط لا يمثل يقيناً الحقيقة التاريخية[1] » .

إن التسلسل الفكرى بين كنت وفشته ، وشلنج وهيجل ، قد يطابق على نحو ما تفسير هيجل لتاريخ الفلسفة . ولقد كان هذا الفيلسوف يعتبر نفسه تابعاً لفلسفة شلنج ، الذى كان مع هولدرلن الشاعر ، زميل الدراسة فى توبنجن . ولقد كتب بحثاً عن « الفرق بين نسقى فيشته وشلنج » ، ونشر فى مجلة شلنج الفلسفية ، مقالات عديدة وأهمها المقال عن « الإيمان والعلم » . ولكن هيجل قد حاول بعد ذلك أن يتخلص من نفوذ شلنج الفلسفى ، وتأثيره عليه ؛ ونستطيع أن نعتبر عام ١٨٠٧ الذى نشر فيه ظاهريات الروح ، عام الاستقلال الفكرى والانعزال عن شلنج ولقد اعترض فى هذا الكتاب على فلسفة المطلق عن شلنج ، باعتبارها فلسفة للطبيعة ، لا فلسفة للروح . وكانت مثالية شلنج مثالية موضوعية تفترض الذاتية والهوية فى المطلق بين الأنا واللاأنا . ويمكن أن نقول أن هذه الفلسفة كانت فلسفة للتأمل الجمالى للمطلق .

وبقدر ما أهتم هيجل بفكرة المطلق ، أهتم أيضاً بالمثالية الأخلاقية التى كان ينادى بها فيشته وكنت . فالمثالية الأخلاقية ، هى مثالية ذاتية ، تعبر عن فلسفة للروح لا عن فلسفة للطبيعة ، والروح المطلق يتجلى عند هيجل فى روح الشعوب ، كذلك فإن الفرق الأساسى بين أخلاقية هيجل ، وأخلاقية كنت وفيشته ، هو كما عرضه على النحو الآتى :

---

(١) نقلا عن هيبوليت : المدخل إلى فلسفة تاريخ لهيجل ، باريس ١٩٤٧ ، ص ٧

١ — كانت الفلسفة الأخلاقية عند كنت وفيشته ، فلسفة نظرية لا تحقق غاية عملية . فالهوية المطلقة واللانهائية للأنا Moi : تجعله ينفصل بذاته عن التجربة الوضعية والعملية .

٢ — تفصل الفلسفة الأخلاقية النظرية عند كنت وفيشته ، بين ما هو كائن ، وما ينبغي أن يكون . ومن أجل ذلك كان كنت يفصل بين عالم الظواهر وعالم الماهيات بين الأنا التجريبي ، والأنا الماهوى أو الجوهرى .

٣ — لقد جعل كنت وكذلك فيشته من الحرية ما هية للأنا الجوهرى ؛ و من هنا كانت فلسفتهما العملية ، فلسفة للحرية .

٤ — كل حقوق الإنسان التي تقوم على مبدأ الحرية ، هي حقوق عقلية : يحددها ويبررها العقل الإنسانى .

٥ — إن فلسفة كنت وفيشته : فلسفتان مثاليتان تستخلصان الحقوق والواجبات من ماهية الذات الحرة .

ويعتقد هيجل أن بين حقيقة الحق والواجب : والعالم الواقعى صلة حياة ، ولا يمكن أن تكون صلة جامدة ساكنة لا تعرف معنى الصيرورة والتغير . كما أن كنت وفيشته قد وقفا عند حدّ الإنسان الفردى ، ولم يتجاوزا هذا الحد إلى الوحدات الكلية للشعوب . وهو يحلل الكلية المجردة للأخلاق عند كنت ، ليبين لنا أنها كلية فارغة وصورية بحتة . حقا إن كنت يريدأن يعطى لهذه الكلية مضموناً عينياً ، ولكن هيجل يعتقد أن فى هذه المحاولة مغالطة منطقية ، لأن المبدأ الكلى الصورى ، يمكن أن ينطبق على أفعال وتعينات مختلفة . ويأخذ هيجل المثل الذى يضربه لنا كنت فى كتاب « نقد العقل العملى » عن الأمانة التى يجب أن أردها لصاحبها ، لأنها ملك له وليست ملكاً لى . ويتساءل هيجل ما مصير هذا المبدأ الأخلاقى الكلى ، فى حالة إلغاء الملكية الخاصة ؟ ومعنى ذلك أن فكرة الملكية التى ينبنى عليها هذا القانون الأخلاقى الكلى ، لامعنى لها إلا فى الإطار التاريخى والإنسانى . وهذا هو الخطأ الذى وقع فيه كنت ، عندما أراد أن يعزل المبادئ الصورية الأخلاقية من المضمون التاريخى لها . وهل يمكن أن يرد مضمون الواجب الأخلاقى إلى صورته الكلية ؟ وكل تشريع صورى وكلىّ يزعم أنه ينطبق فى كل زمان ومكان ، هو تشريع باطل لأن الروح الذى يعمل بهذا التشريع هو روح عينى ، وهو يفقد حياته فى الصورية المجردة .

أما عن فيشته ، فهو فى نظر هيجل قد وحد بين القانون والأخلاق ، بين الحق الطبيعى والفضيلة الأخلاقية Naturrecht et Sittenlehre ولكنه بهذا التوحيد ، يفصل بين

الإرادة الكلية والإرادة الفردية . كذلك يرى هيجل ، أن هناك تعارضاً بين القانونية والشرعية الخارجية ، والأخلاقية الباطنة . وهذان الطرفان لا يتقابلان إلا فى الحياة العينية للشعوب . وعالم الأخلاق الشعبية هو وحده الذى يجمع بين الإرادة العامة والإرادة الفردية .

كل الاعتراضات التى وجهها هيجل إلى كنت وفيشته وشلنج ، إنما كانت على أساس المبادئ الجديدة لفلسفته التى تطالب بمعرفة المطلق بوصفه روحاً يتجلى فى الجماعات والشعوب ، كما يتجلى فى الأفراد . ولما كان المطلق ليس فكرة صورية بل فكرة واقعية لها مضمون عينى ، فإنه يحيا فى هذا الواقع . وحياة المطلق تأخذ صورة جدلية ، تنتهى فى آخر الأمر إلى حالة من التوافق بين حالتين متناقضتين سابقتين . ويتضح من ذلك أن فلسفة هيجل فى أعماقها ، هى فلسفة لتاريخ وحياة المطلق .

٢ — التاريخ الفلسفى

التاريخ الفلسفى هو محاولة لتبرير حقيقة التاريخ الكلى . وإذا كانت الفلسفة تهتم بالعناصر القبلية[١] للمعرفة ، فإنه يبدو أنه لاوجود لفلسفة للتاريخ ، الذى يهتم بدراسة الواقع الذى كان أو الكائن بالفعل . وبعبارة أخرى ، فإننا لا نأمل فى كتابة مثل هذه الفلسفة التى يتعارض موضوعها القبلى مع زمنية التاريخ . ونحن فى الحقيقة لا نستطيع أن نرفع هذا التناقض بين الفلسفة والتاريخ ، بمقارنة مبادئهما ومناهجهما وغاياتهما ، وذلك لأننا نجد اختلافاً بيناً بين المؤرخين والفلاسفة فى تعريف هذه المبادئ ، والمناهج والغايات . وبالرغم من الصعوبة الواضحة فى التوفيق بين الفلسفة والتاريخ ، فإننا نجد أننا لا نستطيع أن نتخلى عن دور العقل فى تفسير وتبرير التاريخ . إن العقل كما يقول الفلاسفة ، هو الذى يميز الإنسان من الحيوان ، وكما يقول هيجل : إننا نجد الفكر يملأ إحساساتنا ، وعلمنا ومعرفتنا ، وغرائزنا وإرادتنا ، بوصفنا بشراً .

والمشكلة الأساسية التى تواجه المفكر الذى يريد فلسفة التاريخ هى مشكلة منهج الفكر ذاته الذى يجب أن يخضع للواقع من ناحية ، ويفرض ذاته على هذا الواقع من ناحية أخرى . فالفكر يجب أن يسترشد بالواقع التاريخى ، ولكنه يجب أن يحيل هذا الواقع إلى « فكرة » ، والعقل الإنسانى هو وحده القادر على ذلك .

---

(١) فى مفهوم كل فلسفة مثالية ، وبخاصة فلسفة كنت .

العقل يحكم التاريخ :

إن الفكرة الوحيدة التى تمدنا بها الفلسفة هى تلك الفكرة البسيطة عن العقل ، وهى أن العقل يحكم العالم ، وبالتالى فالتاريخ الكلى هو تاريخ عقلى . وربما تبدو هذه الفكرة كمجرد زعم فى مجال التاريخ ، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للفلسفة .

لكن ما العقل ؟

« العقل جوهر يقوّم الوجود . وهو قدرة لا نهائية ، ومادة لا نهائية لذاته ، ولكل حياة طبيعية وروحية » . وقد يبدو هذا الكلام غير مفهوم وغير واضح ، وهو يدعونا بالفعل إلى كثير من التساؤلات والإستفسارات . هل الجوهر الذى يقوّم الوجود خارجه أو داخله ؟ وكيف يكون هذا العقل مادة لا نهائية لذاته ولكل حياة أخرى ؟ الحق أن مايعنيه هيجل بكلمة العقل، هو شيء يختلف تماماً عن مفهومنا للعقل بوصفه عقلاً لا متناهياً مفارقاً للوجود، وكذلك عن مفهوم اسبينوزا للجوهر الذى يتصف بخاصيتين أو صفتين أساسيتين هما الامتداد والفكر . العقل هو الروح ، والروح هو الواقع الحىّ . إن هذه الحياة التى تدب فى أرجاء الوجود هى ما هيته وحقيقته الروحية ، وما الحياة الطبيعية ، إلا صورة من صور التجلى للروح . هذه التفسيرات وهذه التأويلات لا يقولها غير هيجل ، ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن يفهم تلك التعريفات إلا من خلال شرح هيجل لها .

يقول هيجل فى كتاب المنطق الجزء الثانى فى تعريفه للماهية إنها الأساس ، أو التأسيس للأشياء . وهذا التأسيس المطلق هو صورة ومادة ، إيجابية وسلبية . الجوهر هو الذى يعطى للواقع وجوده وكيانه . وقوله بأن العقل قوة لا نهائية معناه أنه لا يقتصر على وضع المثل الأعلى والواجب فى رءوس الناس ، وأنه صورة ومادة لأنها ثيتان معناه أنه الماهية والجوهر والحقيقة. إن العقل أو الروح العقلى ، يحيا بذاته ، وليس بحاجة إلى مواد خارجية ، ووسائل غير مباشرة ليحقق نشاطه وفاعليته . وحياته لا تتجلى فى العالم الطبيعى، والمظاهر أو الظواهر الخارجية فحسب، إنما أيضًا فى العالم الروحى ، وبالتالى فى التاريخ الكلىّ . فهو يستقى مادته من ذاته لأنه الغاية المطلقة لذاته .

الفكرة Idée هى الحق ، والأزلية ، والقدرة ، وهى التى تتجلى فى العالم ، ولا شيء يتجلى غيرها، والفلسفته تكشف عن شرف وجودها وعظمته . أما الذين لم يتعرفوا بعد على الفلسفة ، فإن هيجل لايطلب منهم سوى الإيمان بالعقل إيماناً كاملاً . وأولئك يجب أن تكون لهم رغبة متعطشة إلى المعرفة والتفهم العقلى للأمور. إن الفلسفة ينبغى أن تكون مطاباً ذاتياً ، وحاجة ضرورية وذاتية ، لا مجرد رغبة فى تجميع المعارف .

وإذا كنا لا نقبل على دراسة التاريخ الكلى بالفكر والعقل ، فيجب على الأقل أن يكون لدنيا إيمان راسخ لا يتزعزع بأن العقل يعمل عمله فى التاريخ ، وأن عالم الفهم والإرادة الواعية لا يخضع للصدفة ،ولكنه يظهر لنور الفكرة التى تدرك ذاتها .

ويؤكد هيجل أنه من خلال دراسته للتاريخ الكلى للإنسانية ، قد تبين له على نحو يقينى ، أن كل ما حدث فى التاريخ ، قد حدث على نحو عقلى ، وأن سير التاريخ كان سيراً عقلياً وضرورياً للروح الكلى ، الذى يحيا فى حياة الكون كله . ودراسة التاريخ دراسة عقلية يجب أن تبدأ من الواقع التجريبى ، ولا تخضع مقدماً لأحكام قبلية a priori كما هو الحال عند بعض المؤرخين الألمان . كذلك يجب أن نترك جانباً القصص الشائعة مثل تلك التى تروى عن الشعب الأول الذى علمه الله بعقل وحكمة كاملة ، فعرف جميع قوانين الطبيعة وكل الحقيقة الروحية : أو القصة الأخرى التى تحكى أن التاريخ وُجد منذ البداية مع شعب من الكهنة ، أو أنه بدأ مع الملحمة الرومانية التى استقى منها المؤرخون الرومان تاريخ روما القديم .

ومرة أخرى يعترف هيجل بسيادة العقل فى العالم وعلى العالم ، فى الماضى والحاضر . قال أنكساغوراس إن « النوس» ، العقل يحكم العالم . فمثلاً حركة الأفلاك والنظام الشمسى تتم حسب قوانين ثابتة لا تتغير ، وهذه القوانين هى علة الحركة . لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تخضع لهذه القوانين لها ثمة وعى بذلك . والفكرة التى تقول بأن الطبيعة تخضع للعقل ، وأنها تخضع لقوانينه العامة على نحو لا يتغير ، هى فكرة لا تثير الدهشة فى نفوسنا . ولقد قال أرسطو عن أنكساغوراس الذى قال بهذه الفكرة ، أنه ظهر كرجل عاقل وسط مخمورين . ولقد أشار أفلاطون فى محاوراته على لسان سقراط ، أن أنكساغوراس قد أخطأ حين امتنع عن تفسير الأشياء بالعقل ،وفسرها بالعلل الخارجية مثل الهواء والأثير ، وهو لم يطبق المبدأ الذى قال به على الطبيعة العينية . إن أنكساغوراس لم يتصور الطبيعة كتطور للعقل ، أو كنظام أحدثه العقل .

وهناك من يقول إن العناية الإلهية تحكم العالم ، وهنا يتدخل الإيمان الدينى فى تفسير التاريخ . فالعناية الإلهية ذات قدرة لا نهائية وهى الحكمة الإلهية . وقد يشير هذا الكلام إلى ليبنتس ، وقوله بالحكمة الإلهية فى حكم هذا الكون . ولكن التاريخ فى نظر هيجل ، يجب أن يكون تاريخ الإنسان والإنسانية ، وهو يهتم بالأفراد التى تأتلف منها الشعوب والدول . ومهما كنا من أنصار العناية الإلهية ، فإننا لن نستطيع التعرف على مخططاتها وأفعالها .

ولا يجد هيجل تناقضاً بين التفسير الدينى والتفسير العقلى للتاريخ . لكن يجب أن يكمل التفسير الثانى ، التفسير الأول . وتبقى القضية الأولى والأساسية فى فلسفة التاريخ وهى : العقل يحكم العالم . وإذا كان ليبنتس فى تفسيره الدينى ، يريد أن يعطينا تفسير الشر فى الوجود ، فإن

هيجل يعتقد أنه لا شيء يدفعنا إلى أن « يتصالح الفكر مع الشر » ، أكثر من التاريخ الكلى نفسه .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل يأخذ هيجل بتعريف أنكساغوراس للعقل ، وبتفسير ليبنتس للعناية الإلهية ؟ وجوابنا أنه كان يعتقد أن مثل هذه الكلمات كانت مجردة ومبهمة . لذلك كان لابد له من البحث عن مضمون العقل وتعيناته .

العقل عند هيجل: التاريخ الكلى هو تاريخ يتم فى النطاق العقلى . فالكون يشمل الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية . لكن جوهر التاريخ هو الروح وتطوره . ونحن لا ننظر إلى الطبيعة إلا من حيث اتصالها بالروح ، بوصفه الغاية النهائية للكون . وكلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية ، يلعب دوره فى التاريخ الكلى . والروح فى المسرح التاريخى الذى ندرسه ، يبلغ حقيقة الواقع العينى .

١ — ويستعرض هيجل التعريفات المجردة لطبيعة الروح . فإذا كان الثقل هو جوهر المادة ، فإن جوهر أو ماهية الروح هى الحرية . وحتى إذا افترضنا أن للروح صفات أخرى فإننا تعتقد دائماً أنه لا بقاء لها إلا بفضل الحرية ، وأنها ليست فى الحقيقة غير مجرد وسائل لتحقيقها . فالحرية هى وحدة الروح فى ذاته ، لأنه هو الموجود فى ذاته .

إن أكمل حالات الحرية التى يمكن أن يبلغها الروح ، هى حالة المعرفة ، وبالتالى معرفة ذاته . ونستطيع أن نقول إن التاريخ الكلى . هو تمثل الروح فى محاولة تحقيق أو تحصيل معرفته بذاته .

٢ — أما عن الوسائل التى تتحقق بها الحرية فى العالم ، فإنها تقودنا إلى ظاهرة التاريخ نفسه . فإذا كانت الحرية تصوراً داخلياً وباطنياً ، فإن الوسائل يجب أن تكون على العكس شيئاً خارجياً ، نعنى ظاهرة تظهر مباشرة فى التاريخ ، وتتمثل للعين . والنظرة الأولى إلى التاريخ تبين لنا أن أفعال الناس تنتج عن حاجاتهم وأهوائهم ، وأغراضهم الشخصية التى تبدو وكأنها المحركات والعوامل الأساسية فى التاريخ . وقد تكون هناك غايات عامة ، وإرادة للخير بجانب الحب النبيل للوطن ، ولكنها ذات تأثير ضعيف . وإذا نظرنا إلى جموع الأفراد ، ودوائر نشاطهم ، فإننا لا نجد غير دور ضعيف للعقل فى أعمالهم . كذلك فإن الفضائل لا تنتشر إلا فى مساحة ضيقة للتاريخ . أما العامل الأساسى والمحرك القوى لهذه الأفعال ، فهى الانفعالات والأغراض الخاصة ، والأنانية الإنسانية . وقوة هذا العامل هى فى أنه لا يعمل حساباً للحق أو للأخلاقية . فالانفعالات هى قوى الطبيعة التى لا تتأثر حتى بالتربية الصناعية . وعندما ننظر إلى مشهد الانفعالات ، ويتراءى لنا عنفها وتهورها ، فإننا ندرك حقيقة الشر والظلم ، وأسباب انحلال الإمبراطوريات

العظيمة التى تألقت فى عصور التاريخ .

وإذا نظرنا إلى التاريخ بوصفه المذبح الذى قدمنا عليه سعادة الشعوب ، وحكمة الدول ، وفضيلة الأفراد ، قرباناً فإننا نتساءل لمن ؟ ومن أجل أية غاية كانت تقدم هذه القرابين ؟ كان ذلك من أجل تفسير التاريخ بالاستناد إلى عواطفنا ومشاعرنا المضطربة ، وبوصفها العناصر الأساسية التى تحقق المصير الجوهرى والغاية المطلقة للتاريخ الكلى. ولكن مثل هذه التفسيرات هى تأويلات فارغة وعقيمة للتاريخ ، وبعبارة أخرى : هى تفسيرات سلبية له .

وأولى ملاحظات هيجل ، أن ما نعنيه بالمبدأ ، بالغاية والتعين ، أو بطبيعة الروح وتصوره ، هو معنى مجرد وعام . فالمبدأ مثل القاعدة والقانون هو شىء باطنى ، وأياً كانت حقيقته فى ذاته ، فهو لا يكون واقعياً على الإطلاق . وفضلاً عن ذلك فإننا نقول ، إن القواعد . . . إلخ ، توجد فى فكرنا ومن قبل فى النوايا الباطنة ، ولكنها لا توجد بعد فى الواقع . فما هو موجود فى ذاته ، هو مجرد إمكان وقوة ، لم تخرج بعد من الباطن إلى الوجود . وبالنسبة إلى الواقع ، فلابدّ من لحظة ثانية تنضاف إلى الأولى ، تتم فيها عملية تحقيق المبدأ فى الواقع ، وخروجه من القوة إلى الفعل ، وذلك لا يكون إلا بفضل مبدأ آخر هو الإرادة بصفة عامة ، ونشاط الإنسان وفاعليته .

ويمكن تفسير هذه الفاعلية بأنها ناتجة عن حاجة الإنسان وغريزته وميوله وانفعالاته . والإنسان يهتم اهتماماً شديداً بأن يفعل شيئاً فى الوجود ، فهذا يؤكد أنه موجود ، وأنه يريد أن يكون راضياً بهذا التنفيذ . وهو حين يعمل ، إنما يكون ذلك من أجل غاية وهدف ، وهذه الغاية التى يسعى الإنسان إليها يجب أن تكون غايته هو .

ونجد عند هيجل تحليلاً دقيقاً لكيفية صدور الفعل عن الإنسان . فهذا الفعل يجب أن ينتج عن حاجة للإنسان ، ويجب بالتالى أن يجد الإنسان فيه ، إشباعاً لحاجة ومرضاة لنفسه . وهو يقول : هذا هو الحق اللانهائى للفرد . أن ترضى نفسه بنشاطه وعمله . وكذلك يصبح العمل Travail (الشغل) ، سبيلاً إلى إرضاء النفس الإنسانية . فإذا كان يجب أن يهتم الإنسان بعمل ما ، فلكى يجد ذاته فى هذا العمل ، ويرضى به عزته وكرامته الإنسانية .

ومن الضرورى أن نحدد المعنى الخاص لكلمة الاهتمام الشخصى . فأحياناً نجد أن الفرد الذى يعمل بدافع من الاهتمام الشخصى ، أن له مصلحة شخصية فيه ، وغرضاً خاصاً . ونحن عادة نزدرى مثل هذا المعنى ، ونلقى اللوم على هذا الشخص المغرض ، الذى لا يبحث عن المصلحة العامة ، بل يضحى بها فى سبيل مصلحته الخاصة . ولكن هذا التفسير يعتبر فى حد ذاته تفسيراً ناقصاً . فكل فرد منا يحقق بعمله غرضاً خاصاً ومصلحة شخصية ، وأنه لا يعمل شيئاً إلا إذا تبينت له قيمته وفوائده أو مدى نفعيته . ويؤكد هيجل

أن هذا هو الطابع الأساسي للعصر الذى يعيش فيه حيث لا يعمل الناس بدافع من السلطة ، أو من الثقة[1] Confiance ، بل بدافع من العقل ، والإقتناع الشخصى والرأى المستقل .

لذلك يلجأ هيجل إلى إعطاء تفسير جديد للاهتمام الخاص بعمل شيء معين . فيسميه شغفاً أو كلفاً ، أو عاطفة قوية passion فالذى يحدث عند اختيار عمل معين ، هو اختيار غاية وغرض معين . وإلقاء جميع الأغراض والغايات الأخرى جانباً ، ثم نقوم بهذا العمل بدافع من الإرادة وبكل خلجة من خلجات النفس ، لأننا نركز فى تلك الغاية ، كل حاجاتنا وقوانا. وهكذا لا يتم شيء عظيم فى هذا العالم بدون عاطفة قوية .

إن الذات الإنسانية ، تتألف من عنصرين أساسيين هما :

العقل (الفكرة) والعواطف الشديدة . الأول هو النول والثانى هو النسيج الذى ينسج منه البساط الكبير للتاريخ الكلى الذى يمتد أمامنا . إن العاطفة الشديدة المحركة للإرادة الإنسانية ، هى طاقة النشاط والفاعلية ، وأياً كانت هذه القوة فيجب التأكد من صدق الغاية وصحتها .

ويرى هيجل أن الحرية الأخلاقية فى الدولة هى مركز التقاء العقل والإرادة، من ناحية ، والإرادة العامة مع الإرادة الفردية من ناحية أخرى . ولكى تتحقق الدولة القوية والمنظمة ، لابد من تنظيمات عديدة لكى تصبح غاية العقل واضحة أمام هذه الإرادة، كذلك لابد من صراعات كثيرة ، ضد المصالح والأغراض الشخصية . وعندما يتم هذا الاتحاد بين الإرادة العامة والإرادة الفردية تصبح الدولة فى أوج ازدهارها ، وصلاحها وقوتها وسعدها

تطور التاريخ الكلى : هل يمكن أن تكون الغاية العامة فى الحياة المشتركة، واضحة وصريحة منذ اللحظة الأولى من التاريخ ؟ كلا ! فإن الغاية العامة تكون أولاً لا شعورية ، وموضوع التاريخ الكلى هو فى إحالتها إلى الوعى والشعور . فالتمثل الذاتى لهذه الغاية هو نقطة البداية التى يجب أن تتحول إلى تمثل موضوعى لها . وكأن عبقرية الوجود — العالم — تستخدم ذلك الكوم الهائل من الإرادة والأغراض، كوسائل وأدوات لتحقيق غايتها. والزعم بأن الأنشطة الحية للأفراد وللشعوب تحقق بلا وعى منها ، تلك الغاية السامية والشاملة للكون : فهذا هو السؤال الذى أثاره الفلاسفة . ولقد أنكر البعض منهم كل قيمة لهذا السؤال باعتباره حلماً وزيفاً ، وفلسفة .

ولكن هيجل يكرر ويكرر أن العقل يحكم التاريخ . وأنه لابد أن العقل أو الروح ، يستخدم كل هذه الوسائل لخدمة هذه الغاية. « هذا العقل مباطن فى الوجود التاريخى، وهو يكتمل فيه وبه » . ولقد بين فى منطقه ، باعتباره منطق الوجوب ومنطق التاريخ ، أن التأليف بين العام أو الموجود فى ذاته ولذاته ، والفردى والذاتى . هو الحقيقة الوحيدة .

---

(١) الثقة التلقائية فى قيمة الأشياء .

ويمكن أن ننظر إلى سير التاريخ الكلى باعتباره . حركة من أجل التأليف بين الحرية الضرورة ، وذلك باعتبار أن الحركة الباطنة فى ذاته و لذاته : هى الشىء الضرورى .

ولابدّ من حقيقة أخرى تناقض تلك الحقيقة الأولى : طبقاً للجدل الهيجلى ؛ وهى أن الفرد ، أو الوعى الفردى هو الطرف المناقض للفكرة العامة والمجردة ، أى للمطلق الكلى . ومهمة الميتافيزيقا — كما يقول هيجل — هى فى إدراك الصلة المطلقة بين الطرفين المتناقضين ، أى بين اللانهائى والنهائى . الماهية المطلقة والكلية : موجودة فى ذاتها ولذاتها ؛ أما الفرد الخاص ، فهو يدرك فرديته فى عالم الظواهر . هذا العالم هو محل سعادته وشقائه .

ويمكن أن نشبه التاريخ الكلى بعملية البناء والتشييد التى نستخدم فيها مواد كثيرة مثل الحديد والخشب والأحجار . كما نستخدم عناصر خاصة لتشغيل هذه المواد مثل النار لصهر الحديد ، والهواء لإضرام النار ، والماء لتحريك العجلات التى تساعد فى قطع الخشب . ولكن البناء المشيد يقف بعد ذلك فى وجه هذه العناصر ، وهو يحمى من الهواء والأمطار والنار . ومعنى ذلك أن العناصر التى استخدمت فى هذا البناء وفقاً لطبيعتها ، وجدت فيه بعد ذلك عنصراً مناهضاً لها . كذلك فإن العواطف والانفعالات التى ساعدت فى إقامة المجتمع الإنسانى ، تجد فيه نظاماً يعوق استمرارها .

التاريخ بين الأبطال والشعوب : رجال التاريخ ، عظماؤه وقادته ، كانوا يعملون بدافع من هذه الأهواء الشديدة . وكم من مدرس للتاريخ كان ينظر إليها باعتبارها أفعالاً غير أخلاقية . ومعنى ذلك أن مدرس الفصل كان يحكم على الإسكندر الأكبر ، ويوليوس قيصر ، بأنهما غير فاضلين ، وأنه من هذه الناحية ، يكون أفضل منهما . ولكن مثل هذه التحليلات السيكلوجية لأبطال التاريخ ، سخيفة إلى حد كبير . فهذا الرجل الذى لم يغزو آسيا ، ولم ينتصر على داريوس وبورس Darius; Porus كيف يتعالى على هذه البطولات التاريخية العظيمة ؟

حقاً إن هؤلاء الأبطال يسعون وراء أغراض خاصة ، ولكنهم فى الحقيقة يعملون من أجل غاية عامة . وهذا هو خداع العقل الكلى ، الذى يستخدم الأفراد ، من أجل الغاية العامة والكلية .

ولا بدّ وأن تأتى مرحلة أخرى ، تتحد فيها إرادة الفرد مع المجموع فى الدولة . وهى المرحلة التى يصبح فيها التاريخ الكلى ، تاريخاً للشعوب لا للأفراد المبرزين فيها .

والدولة هى بداية التاريخ الإنسانى ، إذ تتحقق فيها الحرية ، كغاية نهائية مطلقة ، وتتحقق بفضلها قيمة الإنسان وحقيقته الروحية[1] .

---

(١) يقول هيجل : كل فرد هو ابن من أبناء شعبه ، وهو فى دولته ، ابن عصره .

مسار التاريخ الكلي: إذا كان التطور هو بالنسبة للطبيعة ازدهاراً ونمواً، وإنتاجاً هادئاً، فإنه بالنسبة للروح صراع عنيف مع ذاته وضدها . وهذا الصراع الذى لا ينتهى ، يستمر إلى ما لا نهاية . فتطور الروح ، ليس تفتحاً وانفتاحاً ، يسيران بسهولة وبساطة ، ولكنه صراع عنيف وعنيد . ونجد فى تاريخ العالم عصوراً كبيرة انقضت دون أن تؤثر فى هذا التطور ، وهى على العكس قد وقفت عائقاً أمام مكاسب الثقافة ، مما اضطر الإنسانية إلى بدايات جديدة فى كل مرة . والتاريخ الكلى يجب أن يشمل هذه الصور وتلك . ومن الأفضل بالنسبة للتأمل الفلسفى ، أن لا يبدأ التاريخ إلا مع ظهور العقل (Vernunftigkeit) فى الوجود الكلى[١] .

إن العقل الكلى ، يتمثل فى الروح القومى للشعوب ومن هنا يكون التاريخ ، تاريخاً للقوميات الشعبية . وأصالة الشعب هى التى يجب إدراكها تجريبياً ، والاستدلال عليها تاريخياً . ويجب علينا أن نعرف بكل دقة الروح الواقع والعينى لكل شعب من الشعوب ؛ والروح لا يدرك إلا بالروح المفكر . والروح وحده هو الذى يتجلى فى كل عمل من أعمال الشعوب ، وعليه أن يدرك ذاته بذاته . وعندما يكتمل روح الشعب يفقد ذاته ، ويظهر فى التاريخ شعب آخر ، يتفتح روحه فى عصر جديد من عصور التاريخ الكلى . وإذا ألقينا نظرة عامة على التاريخ الكلى ، فإننا نجد مشهداً هائلاً من الشعوب المختلفة التى تتوالى فى التاريخ .

والمقولة Categorie ، أو الفكرة العامة ، التى يخضع لها التاريخ الكلى ، هى مقولة التحول transformation ، بالنسبة للأفراد والشعوب التى تظهر وتختفى . ورؤية الآثار والأطلال تجعلنا ندرك ونفهم الجانب السلبى من هذا التحول . ذلك لأن الاندثار والموت ، هو بداية لحياة جديدة ، وإذا كان الموت يخرج من الحياة ، فالحياة أيضاً تخرج من الموت . . « ولقد أدرك الشرقيون عظمة هذه الفكرة »[٢] ، وعبروا عنها فى ميتافيزيقاهم .

وربما يكون التحول ، فى الصورة لا فى المضمون ، وقد يصير تحولاً فى المضمون ذاته . ولكن الروح يفعل بماهيته ، ويصبح موضوعاً وذاتاً فى هذا الفعل . وتلك هى عبقرية الشعب ، عبقرية تتحدد بالدين والدستور السياسى والمؤسسات والأحداث . ذاك هو الشعب ، والشعوب بأعمالها . وكل مواطن إنجليزى يقول : نحن الذين نجوب المحيط بفلكنا ، ونملك زمام التجارة فى العالم ، والهند وثرواتها ؛ ولنا برلمان ولجنة تحكيم . . . إلخ تلك هى كينونة الشعب التى ينتمى إليها كل فرد . إن روح الشعب هو جوهره الذى يجب أن يشارك فيه كل فرد من أفراده . وبذلك يصبح الشعب قوياً وفاضلاً ، يعمل فى أوقات السلم والحرب .

ولكى تتجدد حركة الشعوب ، يجب أن يتجدد الروح بتجدد مبادئه . فالشعوب مثل

---

(١) ومع ظهور الدولة .

(٢) هيجل : دروس فى فلسفة التاريخ ص ٧٢ .

الأفراد تحيا وتنمو وتشيخ وتموت ومما يعجل بشيخوختها وموتها ، الاستكانة والخضوع للعادة . أما إذا حاول الشعب أن يرتفع ويعلو على ذاته ، فإنه يحيا بروح جديد . ولن يموت الشعب موتاً طبيعياً ، ولكنه يموت حين يقتل ذاته ، وتموت فيه حياته الروحية Geistig . وقد يستمد الشعب من ذاته روحاً جديداً ، وعندئذ يبلغ اكتماله ونضجه .

ويلجأ هيجل إلى تشبيه جميل ليبين لنا دور العقل فى التاريخ ، فيقول : إذا كانت الأهواء والرغبات هى وحدها التى تدفع الشعوب وتحركها إلى الأفعال ، لمرت كلها بدون أن تترك أى أثر أو بالأحرى ، لن تكون آثارها غير أطلال ودمار . فعندما لا تنطبع هذه الأفعال بطابع الأخلاقية ، فإن الزمان يلتهمها ، كما كان يلتهم كرونوس (الزمان) أبناءه . لكن عندما يحكم العقل التاريخ ، فإنه يقهر الزمان ، ويجعله خاضعاً لحكمه . وهذا ما حدث مع جوبتر (زيوس) ، الذى خرجت ميزفا[1] من رأسه ، فسيطرت الحكمة على العالم والزمان .

إن قمة الحياة التاريخية والحضارية التى يمكن أن يبلغها شعب من الشعوب ، هى فى حياته الثقافية . والشعب عندما يدرك الفكرة التى تمثل حياته ، ويبلغ العلم بقوانينه وحقوقه وأخلاقه ، يصل إلى ذروة حياته الثقافية والحضارية . لذلك ، إذا أردنا أن نتعرف جيداً على الإغريق ، فلنتعرف عليهم من خلال سوفوكليس ، وأرسطوفان ، وثوكيديدس ، وأفلاطون ! فمن خلال أولئك أدرك الروح الإغريقى ذاته ، فى تمثله وفكره .

ولكن الماضى يندثر ، ويبقى الزمان العامل السلبى فى المحسوس: والفكر أيضاً نعنى فى صورته اللانهائية ؛ إنه ينفى الفردى فى سبيل العام والكلى . ولا يسعنا إلا أن نقول ، إن العقل الكلى الذى يسيطر على التاريخ ، يظل كما هو برغم أحداث الزمان وانحلال الدول واندثارها . وهو يبقى كما يبقى النوع الإنسانى فى الوجود ، رغم فناء الأفراد والجماعات .

إن العقل الكلى روح ، والروح هو العنصر الأساسى فى التصور الفلسفى للتاريخ : والروح القوى هو البذرة التى تبدأ الشجرة منها ، وهو أيضاً ناتج حياة هذه الشجرة . ونستطيع أن نشبه فاعلية الشعب ونتاجها بالثمرة . ولكن هذه الثمرة لا تسقط فى « حجر »[2] الشعب الذى أنتجها وأنضجها ، بل تتحول إلى شراب مر ، يتجرعه الشعب الظمآن ، فيلحق به الخراب والدمار . ولكن نهاية شعب من الشعوب ، هى فى الوقت نفسه بداية جديدة ، وإشراقة لمبدأ جديد .

وفلسفة التاريخ التى تدرس الروح الكلى ، إنما تدرسه فى حاضره أو حضوره الأزلى .

---

(١) إلهة الحكمة عند الإغريق .

(٢) والحجر فى اللغة العربية هو أيضاً العقل .

ولا شيء يضيع فى الماضى ، لأن « الفكرة » Esprit حاضرة على الدوام ، والروح Idée خالد ، لا يسرى عليه العدم ، ولا ينمحى وجوده فى الماضى . إنه حاضر الآن بماهيته وجوهره ، وصورته الحاضرة تشمل كل صوره السابقة ولقد ظهرت هذه الصور على التوالى فى التاريخ ، على نحو مستقل ، ولكن الروح هو الآن كما هو فى ذاته ، وكل لحظات التاريخ الماضية ، يملكها فى حاضره العميق .

تلك هى علاقة الروح القوى بالروح الكلى ، روح الشعب بروح الإنسانية كلها . وهناك علاقات أخرى تقوم بين الشعوب بعضها وبعض ، ومنها علاقة التجاور . والشعوب المتجاورة يمكن أن تسود بينها حالة سلام ، ووفاق . لكن نظراً لطبيعة كل شعب المستقلة والمتميزة بفرديتها ، فإن السلام ينقلب بالضرورة فى لحظة من لحظات التاريخ إلى حرب . ويعتقد هيجل أن الحرب هى التجربة العظمى فى تاريخ وحياة الشعوب . فهى تظهر فى الخارج ما عليه الشعب فى الداخل ، كما أنها تؤكد حرية الشعب أو تسلبه إياها . كذلك فالحرب ترفع من الروح المعنوية للأفراد حين يشاركون فى الدفاع عن وطنهم ، فيتجاوزون مصلحتهم الخاصة ، وأنانيتهم الشخصية ، فيتحدون مع الكل . ويبحث المؤرخون عادة عن أسباب مختلفة لهذه الحروب التى تنشب بين الشعوب بعضها وبعض . ولكنهم لا يؤكدون مثل هيجل ، ضرورة الحرب بصفة عامة . وإذا كان فلاسفة القرن الثامن عشر قد دافعوا عن ضرورة السلام بين الشعوب ، فإن هيجل لا يجد غضاضة فى القول بأن الحرب حالة ضرورية بين الشعوب ، وأنها تلعب دوراً كبيراً فى تاريخها .

ويجب أن نبين هنا وجهة النظر الفلسفية فى تقييم الحرب فى فلسفة التاريخ . فالحرب ليست فى نظر هيجل ، نتيجة كراهية شعب لشعب آخر ، ولكنها تحرك حياة الشعوب ولا تجعلها تتكاسل وتستكين . إنها فى نظره دليل على « الصحة وسلامة الأخلاق » فى هذه الشعوب . وبدون الحرب ، تفقد الشعوب تدريجياً معنى الحرية ، وتتمسك بالحياة المادية وحدها . وإذا عاشت الشعوب فى سلام زمناً طويلاً ، فإنها تفقد حياتها ووجودها . والرياح التى تهب فوق مياه البحيرة تحفظها من الركود والعفن » .

وأياً كان تقييمنا لحكم هيجل عن الضرورة الروحية للحرب ، فإننا نقول مع « هيبوليت » ، أن هذا التفسير فيه تصور بطولى للحرية ، مستندين فى ذلك إلى المقدمات السابقة لفلسفة هيجل . فلقد سبق لنا أن ذكرنا ، أن هيجل قد عاش عصراً تاريخياً عظيماً ، ظهر فيه التاريخ بوصفه مصيراً حتمياً للشعوب والأفراد . وكانت الثورة التى اشتعلت فى فرنسا ، يخيم عليها شبح المأساة والرعب والموت مع روبسبيير . وتوالت الحروب فى أوربا ، وبدت كل مشاريع السلام الدائم ، مجرد خيالات وأوهام طوباوية . ولم تكن ألمانيا فى ذلك الوقت دولة

بالمعنى الصحيح ، إذ كانت القوى المعادية تحول بينها وبين وحدتها الحقيقية والفعلية . وكانت تعانى من الحرب فى داخل أراضيها فى نفس الوقت الذى كانت تعانى فيه من التمزق الداخلى . ولم تكن لها أية وحدة سياسية أو حربية أو اقتصادية . وكانت فلسفة هيجل محاولة لفهم هذا التاريخ ، ومصالحة الفكر معه ، ومن أجل ذلك ، كان تصوره للحرية تصوراً بطولياً .

تلك هى ملحمة التاريخ الحضارى للشعوب كما تصورها هيجل ملحمة النضال والبطولة والشجاعة الإنسانية فى مواجهة الموت والفناء ، وفى سبيل الحرية .

تعقيب على فلسفة التاريخ الكلى لهيجل :

ظل هيجل يعتقد أن الحقيقة التاريخية والفلسفية لا تأوى فى القبور ويجب أن تحيا وتنمو حرة طليقة . ولا قيمة فى الوجود إلا للحياة . وإذا كانت الحياة تعطينا صورة للميلاد والموت ، فإن حركة الحياة والموت تعطينا صورة لحقيقة الحياة . فالشعوب والدول يجب أن تكون فى حركة مستمرة فإذا توقفت Statarish كما يقول ، أصبحت لا تستحق مجرد تسميتها . لذلك فإن هيجل فى دراسته لتاريخ الحضارات ، يراقب تطوراتها وتحولاتها ، ولا تستهويه فترات السكون والتوقف . « فالأشياء الطيبة لا تدوم على حالها . وملح الأرض لا يتبلور أبداً » .

قال بعض الثوار الفرنسيين : إن الموت سبات أبدى ، ورد هيجل : كل غفلة من النوم ، موت لنا(١) . ويشبه هيجل الحالات السكونية فى تاريخ الحضارات الإنسانية ، بأنها حالات خمول وملل ، وقصور ذاتى Inertie ، تحيلنا إلى جماد . وأحياناً تكون مثل حالات الشلل التى تصيب الأعضاء فتجعلها عاجزة عن القيام والسير والحركة . وكل شعب خامل ، يفقد طاقاته الخلاقة وتجف روحه وحياته .

والدوجماطيقية فى نظر هيجل ، تحيل كل شىء إلى صور متشابهة ومتكررة ، لنفس الصيغة أو المخطط الأصلى . ولا نجد فيها أية علاقات فعلية بين الأفكار ، لأنها تعتمد على ثمة نظام ودليل هندسى . لكن الفلسفة الحقيقية هى التى تصور الحياة فى حركتها المتواصلة . وهذه الحركة يجب أن تكون نابعة من روح الشعوب ذاتها ، حتى لا يتستر الموت الحقيقى وراءها .

ودورة الحياة تبدو واحدة بالنسبة لكل شىء فى هذا الوجود ، بالنسبة للنبات والحيوان ، والإنسان ، والأمم والدول كذلك تخضع لهذه الدورة . ونحن نجد عند ابن خلدون عرضاً سابقاً لهذه الفكرة ، فهو يقول فى مقدمته إن الدول لها أعمار طبيعية ، كما للأشخاص : اعلم أن العمر

---

(١) هونت : هيجل فيلسوف التاريخ الحى ص ١٨ .

الطبيعي للأشخاص على مازعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهى سنى العمر الكبرى عند المنجمين . ويختلف العمر فى كل جيل بحسب القرانات فيزيد عن هذا وينقص منه . . . أما أعمار الدول أيضاً ، وإن كانت تختلف بحسب القرانات ، إلا أن الدولة فى الغالب لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين.... لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم ، فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون . والجيل الثانى ، تحول حالهم بالملك والرقة ، من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف والخصب ، ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به ، وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك ، بما أدركوا الجيل الأول ، وباشروا أحوالهم ، وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ، ومراميهم فى المدافعة والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم ، وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته بما عاشوه من النعيم وغضارة العيش ، فيصيرون عيالاً على الدولة. . . وينسون الحماية والمدافعة وتسقط المطالبة ، ويلبسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل ، وحسن الثقافة ، يموهون بها حتى يتأذن الله بانقراضها ، فتذهب الدولة بما حملت ...[١]

وإذا كان ابن خلدون يفسر حياة الدول تفسيراً اجتماعياً ، فإن هيجل يفسرها تفسيراً فلسفياً روحياً . فالحياة الحقيقية للدولة يجب أن تكون خلقاً مستمراً . ولا يهتم هيجل بقياسها بالسنين والعصور ، بقدر ما يهتم بتحديد الطاقات الفعالة فى هذه الحركة . ولا يسر هيجل أن يرى الشعوب تحيا ، حياة آلية ، لا تجديد فيها ولا ابتكار . والروح الحقيقى والحى ، لا يهدأ أبداً:

er ist nie in Ruhe

وهيجل فيلسوف ، والتصميم على التفلسف ينطلق من الفكر الخالص ، وكأنه ينطلق فى محيط لا شاطئ له. وانطفأت الأنوار واختفت الألوان المزركشة ، ولا تبقى غير نجمة متلألئة براقة ، نجمة داخل الروح ، هى النجم القطبى . وهذا هو تصور هيجل للفلسفة . فعندما تختفى أمامنا معالم وحدود وألوان وأشكال الأشياء ، لا يبقى غير نور الفكر والروح الذى يضيئ الوجود كله .

وهو يعتقد أن الحماسة هى التى تدفع الشعوب إلى الحركة والتقدم . والشعوب التاريخية هى

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٢٠٠ .

التى تخلق فى جو من الحماسة » . والشعب يكون قوة فعالة فى وقت الحرب والمعركة . وفى الثورة يجند الشعب نفسه . وتصبح كلمة الأمر هى الحرية . والعدو قوى الطغيان .

إن هيجل استطاع أن يقرب فكره من الحياة . بعد أن جمد الفكر النظرى كل مظاهر الحياة وكان المثقفون فى عصره يغزلون أفكاراً وهمية مجردة . وكانت الثورة الفرنسية تكذبها فى كل يوم . وإيجابية الفكر عنده . قد وجدت طريقها فى إيجابية الحياة : التى انتصرت على كل الأفكار البالية .

وهيجل لا ينظر إلى التاريخ باعتباره سجلاً للشر فى العالم . كما كان يفعل جورز Gorres المؤرخ الألمانى المعاصر له . فتاريخ الشعوب يجب أن يكون للأخلاق التى تتمتع بها تلك الشعوب. والحق أن تفسير هيجل الفلسفى للتاريخ . يبرر وجود كل النظم السياسية السابقة مثل الإقطاع والملكية . ولا شك أنه كان محافظاً فى تفكيره . وأقل ثورية من الفلاسفة الفرنسيين . إنه على الأقل لم يكتشف أى تناقض فى الأنظمة السياسية السابقة ، ولم يرفض أى واحد منها . بصورة عقلية مطلقة .

هل كان ديموقراطياً ؟ هل كان جمهورياً أو ملكياً ؟ الحق أنه كان مثل جميع الألمان فى عصره ، من أنصار الملكية الدستورية . وهو من هذه الناحية لم يكن تقدمياً ولا ليبيرالياً .

وما فائدة القول بأن الديموقراطية كانت هى النظام السياسى الذى كان يناسب أثينا قديماً ؟ وإن الإقطاع قد أدى دوره السياسى على خير وجه ؟ وفى نهاية القول ، إذا كان التاريخ هو ملحمة البطولة فماذا ننتظر بعد الانتصارات والبطولات ؟ إن السلام لاينبغى أن يطول بحسب مفهوم هيجل ، لأنه يثبت الشعوب فى وضع واحد Fexieren ، ويعزلها Isolieren ، ويجمدها Festwerden ، ويجعلها فى حالة قصور ذاتى Tragheit ، وبذلك ينتهى التاريخ بالمعنى الصحيح . لذلك سوف تشتعل نيران الحرب على الأرض دائماً .

أما عن الثورة السياسية فإن هيجل يصفها على النحو الآتى :

« تمثل شعباً يعيش تحت الأرض ، ومن فوقه توجد بحيرة . إنهم ينقلون الأحجار من أجل إقامة المبانى ، وكل واحد منهم يعتقد أنه يعمل من أجل مصلحته الخاصة ، ومن أجل الجميع . ثم يتغير ضغط الهواء ، فيشعر الناس بالعطش ، ولكنهم لا يدركون فى الحقيقة أنهم بحاجة إلى الماء . ثم يواصلون الحفر إلى أعلى من أجل تحسين أحوالهم داخل الأرض . ولا يبقى بينهم وبين البحيرة غير غلاف رقيق من الأرض . ويبصره واحد منهم ، فيصيح بأعلى صوته : الماء ، الماء. فيتسابق الناس فى نزع هذه الطبقة من الأرض ، فتغرقهم البحيرة وهم يشربون منها »[1] . . .

---

(١) نقلا عن هونت : هيجل فيلسوف التاريخ الحى ص٢٠٤ ، والنص مأخوذ من مؤلفات الشباب .

وهكذا كان يمثل هيجل الفكر الألمانى فى عصره أصدق تمثيل ، هذا الفكر الذى تمادى فى المثالية ، ليعوض بها مافاته من إنجازات عملية وسياسية . ولما كان هيجل يعتقد أن هناك « أمواتاً يجب قتلهم » ، فنحن نتساءل : هل كان هيجل من بين الذين يصدق عليهم هذا القول ؟ إننانرى أن فلسفة هيجل كان لها تأثير عظيم ، وبالذات فلسفة التاريخ ، أو تاريخه الفلسفى الذى فجر الروح القومية فى شعوب أخرى من أوربا ، وبصفة خاصة فى روسيا[1].

ويعتقد بعض المفكرين مثل Flint ، أن فلسفة التاريخ عند هيجل ، قد فقدت الكثير بارتباطها بالجدل ، وبمنطق هذا الفيلسوف .

وهناك رأى آخر يدعو إلى تفسير فلسفة هيجل كلها من منظور التاريخ ، وباعتبارها منذ الظاهريات ، فلسفة الصيرورة التاريخية . هذا التاريخ العام Allgemeine ، أو الكلى Weltgeschichte ، لا يختلف فى نظر البعض عن المفهوم المألوف عن التاريخ . لكن لماذا يكتب هيجل التاريخ ، أو فلسفة التاريخ ؟ أمن أجل درس أو دروس يعطيها للأمم والشعوب؟ إن هيجل يؤكد فى مرات عديدة الشخصية القومية والمستقلة لكل شعب من شعوب الأرض . كما أنه يؤكد عدم تكرار التاريخ ، وأنه لن يعيد التاريخ نفسه . إن هناك تفاوتاً بين الشعوب ، وتغيراً مستمراً للأحداث ، والتاريخ يتجاوز نفسه Aufhebung . ومعنى ذلك أنه لا أمل لنا ، فى أن نتعلم شيئاً من التاريخ !

إننا التاريخ : يخطئ من يظن أن فلسفة التاريخ عند هيجل ، تقف عند حد الماضى البعيد ، وحاضره وعصره . ولكنها فى الحقيقة فلسفة قبل كل شىء ، تذكرنا بحقيقة فلسفية دامغة لا تقبل الريب والشك ، وهى أن الشعب هو الحقيقة والحياة ، أياً كان العصر الذى يعيش فيه . وعندما يتناول بفلسفته العميقة حقيقة الشعوب ، فهو يتناول فى الوقت ذاته ، الحقيقة ذاتها . إننا الحقيقة ، إننا التاريخ . ونحن الواقع والحياة :

إن فلسفة التاريخ عند هيجل ، هى فلسفة الإنسان فى كل عصر فى حقيقته الزمنية والتاريخية ، ومن حيث ارتباطه بالماضى والحاضر . من ذا الذى لا يذكر الماضى ولا يفكر فى الحاضر ؟ ومن أى نوع إنسانى هو ؟

إن أعظم درس يمكن أن نتلقنه من فلسفة التاريخ ، هو أن الحضارة هى القاعدة الصلبة التى ينطلق التاريخ منها . وكل العبارات الجميلة التى قالها هيجل عن التاريخ والحياة ، تدفعنا إلى أن نصنع من حياتنا تاريخاً ومن تاريخنا حياة .

---

(١) انظر ملحق (١) عن « هيجل فى روسيا » ، وملحق (٢) عن « هرزن واليسار الهيجلى » فى آخر الكتاب .

وتحتل الثقافة دوراً رئيسياً فى تشكيل الحضارة . وإذا كانت فلسفة التاريخ تخلصه من سلطة السياسة ، فإن الثقافة تصبح الوجهة الحقيقية للحضارة والتاريخ . وتمجيده للحضارة ، إنما هو تمجيد للعقل والفكر الإنسانى .

إننا مثل هيجل ندعو إلى أن تكون الثقافة فى عصرنا وفى كل عصر ، الوجه المشرق للحضارة الإنسانية أما الاهتمام بالجانب السياسى وحده ، فإنه يبعدنا عن المقومات الأساسية لحضارة الإنسان فى كل عصر من العصور .

يقول كارل بوبر ، إن ما نطلق عليه عادة اسم تاريخ الإنسانية . وما نتعلمه فى المدارس تحت هذا الاسم ، هو تاريخ القوة السياسية وهو تاريخ الجرائم الدولية ، وقتل الكتل البشرية . والذين يرتكبون الجرائم الكبرى . هم الذين نطلق عليهم اسم الأبطال [١] .

لقد كانت عبادة القوة فى خلال عصور التاريخ ، من أسوأ الأخطاء التى وقعت فيها الإنسانية ، وهى دليل على وحشية الإنسان وعبوديته . ولقد وقع الناس تحت تأثير القوة نتيجة الخوف والجبن . ولا غرابة فى أن يطلب الملوك والأباطرة الرؤساء والقادة ، من المؤرخين أن يسجلوا أعمالهم . ومن أجل ذلك . كانت كتب المؤرخين تستعرض الجانب السياسى . وتعطى له أهمية خاصة .»

ويعتقد « بوبر » أن التاريخ لا معنى له History has no meaning أو على الأقل ، فإن التاريخ الذى يتحدث الناس عنه . لا وجود له . إن التاريخ يقف ويتوقف عند أحداث معينة ، ويستثنيها من بين آلاف من الأحداث الأخرى وهذه العملية التى يقوم بها المؤرخون . تفسد المعنى الحقيقى للتاريخ . والتاريخ السياسى الذى يحتل مكانة الصدارة هو تمثيلية ، تشبه فى نظره تمثيليات شكسبير [٢] . أما التفسير اللاهوتى للتاريخ ، الذى يستند إلى الاعتقاد المسيحى ، بأن الله يكشف عن ذاته فى التاريخ ، فإنه أيضاً ، لا يعطى للتاريخ أى معنى . إن هذا الاعتقاد ، كما يقول . هو مجرد خرافة وعبادة للأصنام ، لا من وجهة النظر العقلية والإنسانية ، بل من وجهة النظر المسيحية ذاتها . أى خطأ فى أن نعتقد أن التاريخ الذى سطره الدكتاتوريون ، وكتبة المدرسون ، هو الذى أراده الله للإنسانية .

ولا ينكر المفكر الإنجليزى ، أننا نستطيع أن نعطى تفسيراً مسيحياً للتاريخ ، مثلما نفسره من أية وجهة نظر أخرى . ولكننا فى كل مرة ، يجب أن نجعل أنفسنا مسئولين عن التاريخ . ومن الكفر بالله أن نجعله مسئولاً عن جرائم التاريخ . إن التاريخ ، كما اعتاد أن يكتبه المؤرخون ،

---

(١) K. Popper : The open society ... Volume 2; p. 270.

(٢) نفس المرجع ص ٢٧١ .

هو مجرد كوميديا أو ملهاة ، تحركها يد الله . وما أبأس هذا التفسير للتاريخ ! إنه من الأفضل لنا جميعاً أن نثق فى قول كارل بارث Barth[1] ، اللاهوتى الألمانى ، بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة الألوهية ، وأننا ننسب إليه أوهامنا عن « الروح » و« الفكرة » . . .

وأياً كانت قيمة التفسير اللاهوتى للتاريخ — من وجهة النظر المسيحية — فإننا يجب أن نتحمل مسئوليتنا الأخلاقية تجاه التاريخ فى هذا المجال ولا يسعنا إلى أن نشير هنا إلى نقد « بوبر » لهيجل ولفلسفته التاريخية ، باعتباره المؤسس الأصلى للنزعة القومية الجرمانية وما ترتب عليها من تفرقة عنصرية بين الشعوب .

نقد بوبر هيجل: لقد أدخل هيجل مرة أخرى ، بعد أفلاطون وأرسطو ، مبدأ الدولة القومية فى النظرية السياسية . وكأن الدولة القومية هى تعبير عن الفكر السياسى الشعبى . ويصرح بوبر أنه لا أحد يستطيع أن يعطينا المفهوم الصحيح . « للأمة » بحيث يصبح هذا المفهوم أساساً للسياسة العملية[2] . ومن الممكن أن نقول إن الأمة هى مجموع الشعب الذى يولد ويعيش فى دولة معينة . ولكن هذا التعريف ، هو فى الحقيقة تعريف للدولة لا للأمة ، من حيث إن الأمة هى المبدأ الذى يحدد طبيعة الدولة القومية . أما النظريات الأخرى التى تفسر وحدة الأمة ، بالأصل المشترك ووحدة اللغة ، والتاريخ ، فلا يمكن قبولها وتطبيقها عملياً . إنها أسطورة ، وحلم من الأحلام الرومنسية اللامعقولة ، أو الطوباوية عن الجماعة القبيلية أو الطبيعية[3] .

ويبدو أن دعوة هيجل إلى النزعة القومية كانت نتيجة للثورة الفرنسية ودعوتها إلى الحرية ، وبالتالى نتيجة لاحتلال المانيا بالجيش القومى الفرنسى ، تحت قيادة نابليون ، وما أحدثه هذا الاحتلال من رد فعل فى نفوس الألمان . إن النظرية القومية ، قد سادت لدى أكبر عدد من المفكرين الألمان ، فى القرنين الثامن والتاسع عشر . فكان هردر المؤرخ الألمانى J.G. Herder يقول فى كتاب « الأفكار عن فلسفة لتاريخ الإنسانية »١٧٨٥ ، إن الدولة الطبيعية ، هى دولة تتألف من شعب واحد له طابع قومى واحد . وكذلك ، فإن فيشته يعتبر من أكبر الدعاة إلى القومية الجرمانية . وربما كان هذا الفيلسوف ، من أنصار النزعة الإنسانية والدولية فى وقت من الأوقات ، ولكنه أصبح بعد ذلك فيلسوفا قومياً بكل معنى الكلمة[4] . وكان فيشته ينسب

---

(١) كارل بارث ، ممثل الحركة البروتستنتية الجديدة فى ألمانيا ، والتى ترفض كل تفسير لاهوتى للتاريخ .

(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

(٣) نفس المرجع ص ٥٢ .

(٤) يعتبر هذا الكلام من الوجهة النظرية البحتة ، لأننا لا ننسى أنه فر من برلين عند احتلال الفرنسيين لها .

فلسفته إلى « كنت » الذى قال عنه : فليحفظنى الله من الأصدقاء . أما الأعداء ، فأنا كفيل بهم . لذلك ، فإن تفسير فيشته لمثالية كنت ، هو تفسير غير سليم ، فى نظر كنت على الأقل .

إن الدعوة إلى التعصب الجرمانى، لا أصول لها عند كنت ، ولكن أصولها عند فيشته وهيجل . ويذهب . « بوبر » فى نقده لهيجل إلى أبعد الحدود، فيتساءل ، كيف يمكن أن نضعه فى نفس مستوى الرجال من أمثال ديموقريطس . بسكال ، ديكارت . اسبينوزا ، لوك ، هيوم ، كنت ، جون ستيوا ت ميل ، وبرتراندرسل ؟

الحق أن المفكر الإنجليزى ، يخلط بين أمرين ، بين فلسفة هيجل من ناحية ، والتطبيقات التى وجدتها هذه لدى المفكرين الألمان، من ناحية أخرى . لم يكن هيجل داعياً إلى النازية والفاشية وإن كان النازيون والفاشيون ، ينسبون أنفسهم إلى هيجل . كذلك فهو لم يجاهر بالتفرقة العنصرية بين الشعوب ، وإن كان أصحاب هذه النظريات ، يتلمسون أصولها عند هيجل[١] . ويقول « زيجلر » Ziegler فى كتابه الدولة الحديثة. The modern nation : إن الثورة الكوبرنيقية عند هيجل ، تتمثل فى فلسفة الأمة .

الحق أن حكم بوبر على هيجل ، كان قاسياً وعنيفاً . إنه يحكم عليه بعد نشوب الحروب العالمية ، وأعمال العنف التى قام بها النازيون فى الحرب العالمية الأخيرة . لكن من قال إن هيجل بنظرياته الفلسفية ،هو الذى تسبب فى مآسى وآلام الإنسانية ؟

إن فكرة هيجل عن الحرب ، وتفسيره لها ، كانت مجرد فكرة فلسفية نقلها عن الفيلسوف اليونانى القديم هيرقليطس . فالحركة والصيرورة فى الوجود ، والعقل « لوغوس » Logos الذى يحكم الطبيعة ويتجلى فيها ، والحرب والسلام اللذان يتناوبان على الإنسانية ، كل هذه الأفكار نقلها هيجل عن هيرقليطس . ولا يسعنا إلا أن نقول ، إنه مهما تطاول بوبر على هيجل ، فإن هيجل سوف يظل — رغم أنفه — من أعظم الفلاسفة الذين أنجبتهم الإنسانية .

لقد أكد ابن خلدون أهمية العصبية فى قيام الملك والدولة . وكان تفسيره للعصبية بشرف النسب وكما يقول : إن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه » . والدولة التى تتخلى عن العصبية ، يكون مصيرها التلاشى من الوجود ، كما حدث لأهل الأندلس ، عندما تخلوا عن العصبية ، واستغنوا عن قوتها .

---

(١) مثل F. Haiser : Slavery : its biological foundation, and Moraljustification.

F. Lenz : The Race, as the principle of Value

E. Krieck : National-Political Education

Kolnai : Thus spake germany.

ولقد قال فيهم الشاعر ابن شرف[1] :

مما يزهدنى فى أرض أندلس   أسماء معتصم فيها ومعتضد

ألقاب مملكة فى غير موضعها   كالهر يحكى انتفاخاً صورة الأسد

فالعصبية فى نظر ابن خلدون ، هى التى تحمى الدولة ، وهى الأساس فى قيام الدول العامة . حتى إذا استعانت الدول بجند وجيوش تحميها ، فيجب مع ذلك ، أن تجمع الشعب وحدة الحمية والعصبية . والقول بالعصبية ربما يكون أصدق من القول بالتفرقة العنصرية التى ينادى بها بعض المحدثين ، على أساس من التفرقة البيولوجية ، والتطورية[2] التى يقول بها دارون .

---

(١) نقلا عن مقدمة ابن خلدون ص ١٨٣ .

(٢) Darwin : Evolutionism.

الفصل الثالث

ماركس وفلسفة الحضارة الصناعية

اكلشف هيجل حقيقة التناقض فى الواقع ، والمنطق والتاريخ . ولا شك أن كارل ماركس الذى اكتشف المتناقضات التى يزخر بها المجتمع الصناعى الحديث قد تأثر بهيجل ، كما تأثر بغيره من المفكرين . ويعترف ماركس نفسه أن هناك دراسات عديدة قد سبقت فلسفته العقلية والعلمية ، فى تفسير الواقع .

١ — هناك دراسات اقتصادية عديدة ظهرت فى إنجلترا فى نهاية القرن الثامن عشر ، وقام بها آدم سميث ، وريكاردو وبتى . وعرضت الكثير من المشاكل الاقتصادية التى يعانى منها المجتمع الصناعى الحديث .

٢ — الفلسفات المادية التى ظهرت فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر ، والتى دعا إليها هولباخ ، وديدرو وهلفتيوس وفيورباخ فى ألمانيا . وغيرهم من علماء الرياضة والطبيعة والحياة .

٣ — الدراسات التى قام بها المؤرخون الفرنسيون من أمثال تيرى Thierry وجيزو Guizot عن الصراع بين الطبقات فى المجتمعات وبخاصة أثناء الثورة الفرنسية .

٤ — نقد الحياة الاجتماعية كما عرضه روسو فى مؤلفاته ، وآراء ملتوس Malthus فى السكان .

٥ — نظريات دارون فى التطور ، وما يستتبعه من نظريات مادية فى تفسير وجود وتطور حياة الكائنات الحية .

٦ — انتشار الآراء الاشتراكية الفرنسية وبخاصة آراء سان سيمون St. Simon فى الاقتصاد السياسى الحديث ، وبرودون Proudhon عن مشاكل الطبقة العاملة والمستقبل السياسى لطبقة البروليتاريا وفوريه Fourier عن مصير الإنسان فى المجتمع الصناعى .

٧ — ولكن من المؤكد أن أكبر أثر يمكن أن نسجله فى هذه الفلسفة ، هو أثر هيجل ، لأنه هو وحده الذى استطاع من قبل ، أن يكشف عن معنى التناقض فى الطبيعة والإنسان والتاريخ . ولا شك أن عام ١٨١٣ ، عام ظاهريات الروح يعتبر عاماً تاريخياً فى تصور الفكر

للعالم ، تصوراً جديداً[1] .

وسوف نحاول أن نقدم هنا عرضاً لفلسفة ماركس ، بوصفها فلسفة للحضارة الصناعية .

١ ـ الثورة الصناعية ونشأة الرأسمالية

من العبث أن نحاول تفسير فلسفة ماركس ، بعيداً عن المجتمع الصناعى الذى نبعت منه وتأثرت بمشاكله وقضاياه . ومهما كان تأثر ماركس بالجدل الهيجلى ، فإن هذا التأثر الفلسفى أرتبط بتأثر ماركس بالحضارة الصناعية فى عصره .

الثورة الصناعية : يعتقد علماء الاقتصاد أن التقدم التجارى قد سبق التقدم الصناعى فى إنجلترا وهولندا . ولقد ساعد توسع التجارة البحرية فى إنجلترا على قيام الثورة الصناعية فيها . ويذكر مانتو Mantoux فى كتابه . الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر » ، أن ميناء ليفربول الذى اشتهر بالتجارة مع المستعمرات البريطانية ، قد ساعد على تقدم الصناعة فى منطقة لنكشير . ونظراً لاستيراده للقطن من هذه البلاد فإنه ساعد على ازدهار صناعة النسيج فى ما نشستر . كذلك فإن كل تقدم فى وسائل المواصلات ، يساعد على نهضة الصناعة فى البلاد .

ولقد انفجرت الثورة الصناعية فى إنجلترا بصورة مبكرة وتلقائية ، فى الوقت الذى كانت فيه فرنسا تسير فى طريق الثورة الصناعية بخطوات بطيئة . ولقد دفعت الحكومة السياسية فى فرنسا البلاد دفعاً إلى حركة التصنيع الكبرى .

يقول هنرى سى Henri Seé فى كتابه : « أصول الرأسمالية الحديثة » ، إن التجارة كانت هى المصدر الأساسى للحركة الصناعية ، حتى إن هذه الكلمة كانت تشير فى القرنين السابع والثامن عشر إلى الصناعة والتجارة معاً . كذلك فإن الكلمة الإنجليزية Trade تشير إلى نفس المعنيين . ويجب أن نشير هنا إلى أن تاجر الجملة ، كان فى نفس الوقت هو المستورد للخامات الأولى اللازمة للصناعة ، وهو الذى يسوقها فى الأسواق . وكانت عملية التصنيع تخضع للمواصفات التى يفرضها التاجر على المصنوعات ويجب أن نذكر أن التقدم الصناعى السريع كان يدفع البلاد إلى البحث عن أسواق تجارية ، كما حدث فى إنجلترا . فلقد كان تقدم صناعة الأصواف دافعاً قوياً إلى البحث عن أسواق تجارية لها ، وهكذا ، ومن أجل تقدم الصناعة ، أصبحت إنجلترا دولة تجارية وبحرية عظمى .

وإذا كانت الصناعة قد اهتمت فى بادئ الأمر بالمصنوعات الزراعية والمنزلية ، وإذا كانت مثل هذه الصناعة قد انتشرت فى المقاطعات والقرى ، مثل صناعة الأصواف والسجاد

---

(١) Henri Lefebvre : Le Marxisme. P.U.F. 1954, p. 17.

والأتيال والداتيل ، فإن رأس المال بدأ ينتشر أيضاً فى مختلف المدن الصناعية . ولقد تقدمت هذه الصناعات بفضل الصناع المهرة الذين كانوا يتقنون أعمالهم ، كما كان البعض منهم (فى يوركشير) يستوردون بأنفسهم الخامات الأولى (خيوط النسيج) . وبدأ الصانع يستقل بعمله فى القرن الثامن عشر ، وكان يبيع مصنوعاته فى الأسواق . كذلك نجد فى أيرلندا أن نفس التطور يحدث فى صناعة التيل (فى أولستر Ulster) ، فيستقل الصانع بصناعته ، ويتولى بيعها فى أسواق المدن القريبة مثل دبلن وبلفاست . وهكذا يحتل التاجر — الصانع ، مكانته فى الحركة الاقتصادية .

أما فى فرنسا ، حيث كانت الحركة الصناعية بطيئة الخطى فلقد نشأت فى بعض المدن ذات الموارد الزراعية الضعيفة مثل بريطانيا ، بعض الصناعات التى لم تتقدم لتنافس صناعات المدن الأخرى . أما فى مناطق الفلاندر وشمال نورماندى ، فقد كان الصناع يمثلون قوة أمام التجار ، ويشجعون على انتشار الصناعات الآلية . ولا يكفى أن تنشأ المصانع ، ليتحول إليها رأس المال فإنه كان فى أغلب الأحيان ، فى أيدى التجار . وتلك الحقيقة كان يجب أن تؤثر على أحوال الصناع وأصحاب العمل الذين كانوا يفتقرون إلى قوة رأس المال . ولذلك كان التجار ، هم الذين يفرضون القوانين على العمال ، وربما كان ذلك من أجل أسباب فنية تكنولوجية . إذ كانت الصناعة تتطلب سلسلة من الخطوات التى تتولاها مهارات مختلفة . فبالنسبة لصناعة الصوف مثلاً ، كان التاجر يشترى الصوف الخام ، ويسلمه إلى العمال الذين يتولون عملية تنظيفه ، ثم يعطيه بعد ذلك إلى العاملات لغزله . وعندما يستحضر الخيوط يسلمها إلى عمال النسيج ، حتى إذا ما تم نسجها ، فإنه يسلمها إلى فئة أخرى من العمال الذين يتولون تجهيزها .

وكما ذكرنا ، فإن وجود مراكز تجارية كبرى ، يمكن أن يساعد على وجود مراكز صناعية هامة . وفى المراكز الصناعية ، يتولى التاجر عملية جمع العمال فى مبنى واحد ، من أجل رقابة سير العمل ، والإقلال من النفقات . وهكذا تصبح مراكز الصناعة . مراكز تجمع للعمال الذين يتجاوز عددهم فى بعض الأحيان ، بضعة آلاف عامل. هؤلاءهم عمال المانيفاتورا ، كما يقولون ، لأن كلمة الصناعة industrie كانت لا تستخدم إلا قليلاً فى غضون القرن الثامن عشر .

ولقد اهتم كارل ماركس بدور المانيفاتورا وأسند إليها دوراً هاماً فى كتاب رأس المال . ويجب أن نشير أن الحكومة الفرنسية أيام كولبير Colbert ، قد أنشأت مراكز للصناعات الملكية (مانيفاتورا) بجانب مراكز الصناعات الخاصة التى كانت منتشرة فى ذلك الوقت . وكانت هذه الصناعات الحكومية ، تستعين بمبالغ ضخمة من الحكومة ، مما ساعد على تقدم أدواتها وآلاتها .

ونستطيع أن نقول إن المانيفاتورا فى فرنسا كانت من عمل الدولة فى أغلب الأحيان ، مما ساعد بعد ذلك على ظهور الصناعة الضخمة والميكنة Machinisme . أما فى إنجلترا فلم تكن تحظى بحماية الدولة لها ، ولقد منحت ثوره ١٦٨٨ فى انجلترا، حرية التجارة وحررت الاقتصاد فى البلاد من كل نفوذ للدولة :

إن التطور التكنولوجى قد أدى إلى تطور الصناعة وتركيز رأس المال وتقسيم العمل : وكان يجب أن يتزايد رأس المال من أجل مواجهة التكاليف اللازمة لإقامة المصانع وشراء الآلات. وظهرت شركات جديدة، مثل شركة أوبركمف Oberkamph للحرير فى سنة ١٧٨٩، بلغ رأسمالها تسعة ملايين من الجنيهات وأرباحها مليون ونصف من الجنيهات فى سنة ١٧٩٢ [١].

الميكنة والتصنيع : إن انتشار الصناعة الرأسمالية كظاهرة عامة قد حدث بفضل ظهور الميكنة . ولقد كان ظهور الميكنة فى مجال صناعة النسيج مثلاً ذا أثر كبير فى تطورها وتقدمها. وبدأت الميكنة فى إنجلترا وكانت فرنسا تكتفى باستيراد الآلات منها ؛ وأحياناً العمال الذين يعملون عليها . ولم تتوسع فرنسا فى استخدام المكن إلا فى عهد نابليون (الإمبراطورية الأولى) .

وجدير بالذكر أن هذه البلاد — إنجلترا وفرنسا — قد وجهت جل عنايتها إلى صناعة القطن ونسجه . ولم تتقدم صناعة الأصواف إلا بعد فترة . ولا شك أن انتشار زراعة القطن فى المستعمرات ، قد دفع هذه البلاد إلى التقدم فى صناعته .

أما سائر الصناعات الأخرى ، مثل الورق والزجاج ، فإنها كانت تنتشر فى نطاق ضيق وتخضع للاستثمارات الفردية .لكن صناعة الحديد، لم تظهر إلا مع القرن التاسع عشر ، وكان فى فرنسا مصنع كروزو Creusot ، وكان صاحبه رأسمالياً من الدرجة الأولى . ولم تستخدم الموتورات الآلية إلا فى أواخر القرن الثامن عشر ، وبخاصة الآلات البخارية والمائية . وكان استخدامها أكثر انتشاراً فى إنجلترا ، منه فى فرنسا . وهى تعتبر تطبيقات للعلم الطبيعى والرياضى فى مجال الصناعة . كما أدخلت الاكتشافات الأخيرة فى علم الكيمياء ، العديد من الابتكارات الجديدة فى مجال الصناعة .

ولم تكن الميكنة هى السبب المباشر فى تضخم رأس المال ، بل الصناعات الثقيلة التى تتكلف نفقات باهظة مثل صناعة الفحم ، والتى تقوم عليها الشركات والمؤسسات الكبيرة . وكانت من أشهر وأكبر الشركات التى عرفتها فرنسا فى ذلك الوقت ، شركة أنزان Anzin لاستخراج الفحم ، والتى كانت أرباحها تصل إلى نسبة ١٠٠٪ من جملة المصروفات .

وكان من أثر تطور الصناعة، أن ازدادت كثافة السكان فى المدن وقلت فى القرى . على

---

(١) Charles Sée : Les origines du capitalisme moderne. A. Colin 1946, p. 143.

الرغم من أن بلداً مثل فرنسا قد ظل مع ذلك بلداً زراعياً أكثر منه صناعياً .

والحق أن عبارة « الثورة الصناعية » التى اشتهرت مع تونبى [١] ، تشير إلى تطور سريع ، وتقدم متواصل للصناعة فى ذلك الوقت . وهذا التقدم الذى لحق بالصناعات الثقيلة ، هو الذى أدى إلى ظهور بعض الصور من الرأسمالية المتضخمة .

أثر الرأسمالية الصناعية فى تحرير الرقيق :

مع انطلاق الصناعة ، بدأ الرقيق من الفلاحين يتركون مجال الزراعة ليتجهوا نحو الصناعة . وأصبح العائد من الأعمال الصناعية الحرة أوفر من العائد من الزراعة . كما أن الصانع كان يتمتع بقدر أوفر من الحرية الشخصية . وكان من نتيجة انتشار الاقتصاد الرأسمالى ، أن تحرر الرقيق . وقد يظن البعض أن هذه الحرية كانت من أثر الدعوة الفكرية إلى المساواة بين الناس، التى كانت تدعو إليها الثورة الفرنسية ولكن آدم سميث يؤكد غير ذلك فى كتابه «ثروة الأمم » إذا يقول : « لقد أثبتت التجربة فى كل زمان ، وعند جميع الأمم ، أن أعمال الرقيق تكون أغلى ثمناً من غيرها ، لأنهم يأكلون كثيراً ويعملون قليلاً » . من الواضح أن الدول التجارية والصناعية فى شمال الولايات المتحدة ، هى أول من دعت إلى تحرير الرقيق : وأكثر الكتاب الذين دعوا إلى ذلك ، كانوا يقدمون الكثير من الأسانيد والمبررات الاقتصادية [٢] .

قضايا العمال :

كان من نتيجة انتشار الصناعة ، ظهور طبقة جديدة هى طبقة العمال ، وبدأت قضايا جديدة تظهر فى المجتمع الصناعى . وظهرت قوانين جديدة خاصة بتحديد ساعات وأجر العمل، بالنسبة للعمال من النساء والصغار . كما أن العمال أخذوا يعترضون على استخدام المكن ،وانتشرت مظاهراتهم فى فرنسا وإنجلترا . وبدأت الحركات العمالية تؤلف الاتحادات التى تتولى الدفاع عن حقوقها .

ولم تكن طبقة العمال فى ذلك الوقت ، ذات ميول ثورية ، بل كانت تتميز بأنها طبقة محافظة تفكر أولاً فى تدعيم مستقبلها ومستقبل أبنائها . أما أصحاب العمل ، فكانوا يمثلون الطبقة التى تسعى وراء التجديد والتغيير والابتكار . وعندما ازدادت ثروة أصحاب العمل بزيادة الإنتاج الصناعى ، بدأ العمال ينظمون الحركة ضدهم . كما ساندهم فى ذلك بعض المفكرين ،

---

(١) Arnold Tonybee : Lectures on the industrial revolution, 2, Ed. 1908.

(٢) Henry Wilson : The rise and fall of slavery.

الذين بدأوا يسحلون تقدمهم للمجتمع الرأسمالى .

لا شك أن تقدم الصناعة لم يخفف من آلام الطبقة العاملة ، التى عانت الكثير فى ظل الصناعة الصغيرة والصناعة الكبيرة على السواء . وفى البلاد الزراعية ، كانت مشاكل الزراع والفلاحين لا تقل عن مشاكل العمال الصناعيين . ولقد وجد أصحاب العمل . أنه لكى يزيد الدخل ، يجب أن تقل أجور العمال .

إن المجتمع الصناعى قد جعل التفرقة بين الطبقات . تفرقة اقتصادية من الدرجة الأولى . وربما كان الناس جميعاً فى هذه المجتمعات يتمتعون بنفس الحقوق السياسية والمدنية . ولكن الفروق الاقتصادية كانت فوق القانون . مما زاد الهوة بين النبلاء والشعب . الرأسماليين والعمال . وفى القرن التاسع عشر . ازداد الوعى الطبقى لدى العمال فأخذوا يطالبون بحقوقهم . وانعدمت الوحدة بينهم وبين أصحاب العمل .

٢ ــ ألمانيا والثورة الصناعية

ولد كارل ماركس وفريدريش إنجلز فى مقاطعة الراين فى ألمانيا Rhénanie[1]. وكانت ألمانيا فى ذلك الوقت بعيدة عن الثورة الصناعية التى غيرت من صورة المجتمع الإنجليزى والفرنسى وفى عصر الملك فريدريك الثانى . كانت لا تزال تخضع لنظام الإقطاع :

(ا) فى الدول الزراعية التى تقع فى شمال شرق ألمانيا : كانت قواعد الإقطاع راسخة .

(ب) فى بروسيا . ظهرت الصناعة الرأسمالية . وقوى نفوذ الطبقة البورجوازية .

(حـ) كانت الدول التى تقع فى وسط ألمانيا وشمالها . مثل هانوفر وفورتمبرج وبفاريا . . . إلخ ، زراعية ، لم تتأثر بعد بالحركة الصناعية .

(د) أما مقاطعة الراين . التى خضعت للنظام والحكم الفرنسى فترة طويلة[2]. فلقد كانت دولة صناعية ، تأثر سكانها بالآراء الليبرالية الفرنسية . لذلك كانت هذه الدولة ذات طابع حديث ، مما جعلها تختلف عن سائر الدول الألمانية .

وبعد هزيمة يينا سنة ١٨٠٨ . صدرت فى بروسيا قوانين إصلاحية منها التى تكفل حرية التجارة والصناعة . ومنها التى تلغى الرقيق . لكن هذه القوانين وتلك قد زادت من نفوذ الطبقة

---

(١) ولد الأول فى مدينة Treves سنة ١٨١٨ ، والثانى فى مدينة Barmen سنة ١٨٢٠

(٢) من ١٧٩٥ — ١٨١٥ .

البورجوازية . والنبلاء ، ولم تعط شيئاً للعمال والفلاحين : ومما زاد من خطورة هذه الحالة ، أن الملك فريدريك الثالث كان لا يفكر في إصلاح أحوال البلاد . إذ اطمأن بعد هزيمة نابليون، أنه لن ينافسه بعد أحد على الحكم ، ورفض أن يعلن الدستور الذى كان قد وعد الشعب به : وتحالفت ألمانيا مع روسيا القيصرية من أجل قهر الحركات التحررية التى انتشرت بفضل الثورة الفرنسية . حتى كانت فكرة توحيد الدول الألمانية — الوحدة — مرفوضة تماماً من الأمراء والحكام . وكان فى ألمانيا . المثقفون الذين يدعون إلى وضع حد لسلطة ونفوذ الأمراء مثل آرنت، وفلكر وجورز ، Arndt, Welcker, Gorres وكانوا يتزعمون اتحاد الطلبة Burschenschaft

لكن هذه الحركات ، لم تكن تستطيع أن تحقق أية غاية سياسية ، وبخاصة وحدة ألمانيا الكبرى . فكانت الحركة الثقافية التى تدعو إلى وحدة الأمة الألمانية،وتحرك الحماسة الجرمانية فى النفوس ، فى حاجة إلى أن تخرج من دائرة القول إلى العمل . ولقد حدث أن اجتمع الطلبة من كافة الدول الألمانية ، فى دولة فارتبورج فى أكتوبر ١٨١٧ ودعوا فى المؤتمر العام ، إلى الوحدة القومية . وكانت النتيجة الوقوف فى وجه هذه الحركة ، وقمع الدول لها :

أياً كان الحال فى الدويلات الألمانية المختلفة ، فلقد كانت دولة الراين متأثرة بآراء الثورة الفرنسية . ولقد حاول الملك فريدريك الثالث أن يخضعها للنظام الاقتصادى الألمانى ، الذى كان يعتبر فى نظرهم متخلفاً عن النظام الاقتصادى الفرنسى والإنجليزى . فأراد مثلاً أن يفرض عليهم التقسيم التقليدى للمجتمع إلى نبلاء وبورجوازيين وفلاحين . ولكن هذا التقسيم الذى ألغته الثورة الفرنسية من نظامها الاجتماعى ، كان يرفضه أيضاً الراينانيون . ولما كان النظام الألمانى يسمح باستقلال المدن ويخضع القرى لسلطة النبلاء ، فلقد رفضت هذه الدولة أيضاً الخضوع لهذا النظام الألمانى القديم ، وظلت وفية لمبادئ وأصول الثورة الفرنسية .

ويبدو أن التقدم الصناعى فى هذه الدولة ، وتوسع التجارة ، قد ساعدا على وضع نهاية لحكم النبلاء وللنظام الإقطاعى . ولم تقاوم حكومة بروسيا هذه الأوضاع ، إذ اكتشفت أن نبلاء الراين أكثر تحالفاً مع النمسا،منهم مع ألمانيا . ومن الواضح أن سكان الراين كانوا بصفة عامة يرفضون كل تحالف مع ألمانيا، لا من أجل نظامها السياسى ، بل من أجل نظامها الاقتصادى الذى تركها فى حالة من الفقر والتخلف . هذا عدا الضرائب الزائدة التى فرضتها ألمانيا على سكان تلك الدولة ، للتعويض عن خسائرها فى الحرب :

كانت ألمانيا تعيش فى أزمة اقتصادية عنيفة بسبب تخلفها الصناعى ، وفقر حياتها الزراعية واضطرت إلى فتح أبوابها لمنتجات صناعة الراين ، ومحصولاتها الزراعية (الكروم) . وهذه

الأسواق التجارية الجديدة: قد ساعدت على التقدم السريع للصناعة — فى الراين — ومنافسة المصنوعات الإنجليزية .

وكما أشرنا سابقاً ، فإن التقدم الصناعى يساعد على ظهور طبقتين متميزتين : طبقة الرأسماليين ، وطبقة العمال الكادحين أو البروليتاريا . وبدأت هذه الدولة — الراين — تعانى من مشاكل المجتمع الصناعى . وظهرت طبقة بورجوازية ثرية ، وازداد عدد العمال . وكانت الأفكار الليبيرالية ، تجد رواجاً بين أبناء الطبقة البورجوازية ، بينما بدأت الأفكار الاشتراكية والشيوعية تنتشر بين جموع العمال . وتلك الملاحظة جديرة منا بكل عناية . فتواجد مثل هذه الأفكار فى نفس المجتمع (حوالى سنة ١٨٣٠) ، لا يعطى للأفكار الليبيرالية أية قيمة ثورية كما كان الحال فى فرنسا . إذ أن الأفكار الاشتراكية والشيوعية التى أصبحت منتشرة ، كانت فى الحقيقة أكثر ثورية منها . وسارت البورجوازية الألمانية على نهج سياسى خاص ، فتحالفت مع القوى الرجعية ضد العدو المشترك (طبقة العمال) . وذلك على عكس البورجوازية الفرنسية التى كانت تقف صراحة ضد الرجعية .

وانتشرت الآراء الليبيرالية فى ألمانيا بين ١٨٣٢ و١٨٣٥ . وكانت جماعة « ألمانيا الفتية » هى التى تتزعم هذه الحركة ، وكانت تضم عدداً من الكتاب الشباب مثل جاتزكوف ولاويه وموندت وبورن وهاينه[1] ، الذين قطعوا كل صلة بالآراء الرومانسية ، والاتجاهات الرجعية ، وعبروا فى أعمالهم عن الآمال الليبيرالية والديموقراطية فى عصرهم . وكان الأدب فى نظرهم من أقوى الوسائل التى يمكن التأثير بها فى المجتمع من أجل تغيير أفكاره وبالتالى عاداته وتقاليده ، نظمه ومؤسساته . لذلك كانت الليبيرالية فى ألمانيا ، ذات ميول ديموقراطية واشتراكية . ولم تكن تهتم بالنزعة الجرمانية القومية التقليدية .

ولابد من الإشادة هنا ، بموقف كاتبين مرموقين فى ذلك الوقت ، هما « بورن » و« هاينه » . كان بورن Borne كاتباً شجاعاً ومدافعاً مخلصاً عن الأفكار الديموقراطية . وكانت كتاباته تمتلئ حقداً على استبداد الأمراء ، ودكتاتورية الحكام . وهو يعتبر أول من طالب بإنشاء جمهورية ألمانية تضع حداً لهذا الطغيان وتحقق السعادة لجميع المواطنين . ولقد ترجم إلى اللغة الألمانية كتاب لامنيه : أقوال مؤمن[2] ، داعياً بذلك إلى الآراء الاشتراكية الجديدة . وكان الشعب الألمانى ، يعجب إعجاباً شديداً بأفكاره الديموقراطية . وبأسلوبه الجرىء . الذى يفيض حماسة وقوة .

---

(١) Gutzkow, Laube, Mundt, Borne, Heine.

(٢) Lamenais : Paroies d'un croyant.

وكان هنريش هاينه أكثر عمقاً فى أفكاره من زميله السابق ولكنه غلب عليه أصله الأرستقراطى فكان يناصر ما يسميه بالنظام الملكى الليبيرالى . ولم يكن هاينه يهتم بالمسائل السياسية بقدر اهتمامه بالمسائل الاجتماعية . وكانت المسألة الرئيسية التى ينشغل بها ، هى إلغاء ظاهرة الفقر والبؤس من المجتمع[١] . وكان متأثراً فى آرائه الاشتراكية . بآراء سان سيمون التى تبشر بسعادة الإنسان فى الأرض ، سعادة روحية ومادية . وكان يعتقد أن الثورة الفكرية[٢] والثورة السياسية — الثورة الفرنسية — يجب أن تتبعهما ثورة اجتماعية . كما يؤكد ثمة قرابة فكرية بين حركة الاصلاح الدينى التى قام بها مارتن لوثر . وحركة التحرير الفكرية التى كان يدعو إليها الفلاسفة الفرنسيون قبيل الثورة . فكلتا الحركتين تنادى بضرورة إخضاع الدين للعقل ، وعدم التفريط فى حقوق العقل أمام الدين .

كل الأفكار الليبيرالية والديموقراطية والاشتراكية ، جاءت إلى ألمانيا من فرنسا ، وعاش هاينه وبورن فى باريس فترة طويلة . وكان وجودهما فى فرنسا كافياً لكى تضعف الحركة الليبيرالية فى ألمانيا ، ولكى تنشأ حركة قوية مضادة يتزعمها كتاب مثل « هالر » و « مولر » ، ودافع عنها رجال القانون مثل « سافينى » و « ستال »[٣] وليس المجال هنا لذكر ما لقيته حركة ألمانيا الفتاة من اضطهادات عنيفة ، ولكننا يجب أن نسجل أن النظريات الاشتراكية قد غزت ألمانيا فى نهاية القرن الثامن عشر . ولكنها كانت فى بداية الأمر ، مجرد نظريات طوباوية وأحلام ، تصور مجتمع المستقبل والمجتمع المثالى — الشيوعى — الذى تلغى فيه الملكية الخاصة ويتساوى فيه الجميع . ولم تظهر النظريات الاشتراكية الألمانية ، إلا فى أوائل القرن التاسع عشر ، وكانت أيضاً متأثرة بالثوريين الاشتراكيين الفرنسيين من أمثال بابف[٤] Babeuf .

كانت الأفكار الاشتراكية التى ينادى بها سان سيمون أكثر اعتدالاً من أفكار بابف الثورية العنيفة . ولم يكن سان سيمون يفكر فى إلغاء الطبقة البورجوازية من المجتمع بالإبادة والعنف ، بل كان يفكر فى إعادة تنظيم عملية الإنتاج فى المجتمع الصناعى . فالصناعة — لا الزراعة — هى المصدر الحقيقى للثروة ، وأساس المجتمع الحديث . وكان يعتقد أن الدولة الاشتراكية هى التى تعمل على تقدم الصناعة والعلوم ، مما يساعد على انتشار الرخاء المادى ، وإلغاء الفقر ومحو الجهل . فالدولة هى التى يجب أن تتولى عمليات الإصلاح فى المجتمع وذلك بتنظيم الإنتاج ، لا على أساس الاشتراكية الشيوعية والمساواة المطلقة ، بل على أساس التنوع الاجتماعى الجديد مع المحافظة على الملكية الشخصية . إن الصناعيين والعلماء ، هم الذين

---

(١) انظر : H. Heine : Franzosiche zuslande الحالة فى فرنسا (باريس ٨٣٣) .

(٢) يشير بذلك إلى حركة التنوير

(٣) Haller, A. Muller; Sarigny; Stahl.

(٤) صدر الأمر بإعدامه سنة ١٧٩٧ بعد فشله فى مؤامرة سياسية .

يجب أن يقودوا المجتمع نحو حياة أفضل ، وأن يراعوا مصالح الطبقة الفقيرة ، لا الأقلية الغنية .

لقد تضاربت الآراء حول مذهب سان سيمون الاشتراكي . فالبعض يرى أنه يحقق فيه أحلام الطبقة البورجوازية ، وأنه يعتبر فى الحقيقة داعياً إلى الرأسمالية الصناعية ، ومناصراً لها . والبعض الآخر يرى فيه مفكراً اشتراكياً . يؤكد قيمة العمل والإنتاج ، ويعترف بجميع حقوق الطبقة العاملة . وكل ما نستطيع أن نقوله ، هو أنه كان معتدلاً فى اشتراكيته ، ولم يكن بالتأكيد يحبذ قيام المجتمع الشيوعى .

وسار فوريه Fourier فى الطريق الذى سار فيه سان سيمون ، طريق الاشتراكية ، والدفاع عن حقوق الطبقة الفقيرة . وكان يرى أن الدولة التى لا تفرض قيوداً على الثروة ، تجعلها نهباً وسلباً للذين لا يبذلون الجهد والعرق . فعملية ارتفاع الأسعار وخفضها التى يتلاعب بها التجار وأصحاب المصانع ، تؤدى حتماً إلى ظهور الأزمات الإقتصادية . وهكذا تنشأ طبقة أرستقراطية[1] جديدة فى المجتمع ، تمثل أرستقراطية المال ، لا الشرف والنسب . وهذه الطبقة تصبح قوة جديدة تحكم الدولة وتقهر الشعب الفقير ، وتخضعه لنوع جديد من العبودية والرق . ويصبح العمل بالنسبة للكادحين عذاباً شاقاً بالأجر الضئيل . ولا يعتقد فوريه أن الدولة وحدها ، يمكن أن تقوم بعملية الإصلاح اللازمة . بل لابد من وجود اتحادات للعمال تفرض نظاماً جديداً للعمل ، يحقق الأجر العادل للعاملين . والربح العادل لأصحاب العمل . وربما كان يفكر فى المجتمع الأفلاطونى ، الذى يؤدى فيه كل فرد عمله طبقاً لاستعداده الخاص وميوله الطبيعية .

لكن من الواضح أن فوريه لم يفكر إطلاقاً فى الصراع بين الطبقات ، وفى الدور التاريخى لهذا الصراع فى المجتمع الصناعى . ولقد تأثرت ألمانيا بأفكار سان سيمون وفوريه وبابف . وتأكد كلام الاشتراكيين بحقيقة البؤس والفقر الذى كانت تعانى منه الطبقات العاملة فى ألمانيا . وبدأت حركة الإضرابات تنتشر فى دولة الراين فى مدن « سولنجن » و« كريفلد »[2] . كذلك ثار الفلاحون فى مناطق أخرى (مثل Hesse) ، وقاد هذه الحركة القس « فايدج » و« جورج » بوخنر[3] ، وكانا ضمن جماعة تطلق على نفسها اسم « اتحاد المدافعين عن الحق » ، وكان هذا الدفاع ، كله إصرار وعزم على عدم التفريط فى هذه الحقوق (Bond der Unbedingten)

كتب فايدج . « الأضواء والأنوار » ، التى كان يدعو فيها إلى وحدة ألمانيا ، وينشر فيها فكرة الصراع بين الطبقات . وكان فى رأيه أن الحركة الثورية للجماهير ، هى وحدها القادرة على تغيير وجه المجتمع ، ووضع نهاية للفقر والبؤس المنتشرين بين الطبقات العاملة . فالثورة الحقيقية ،

---

(١) بالمعنى الاقتصادى .

(٢) Solingen (1823). Crefeld (1828).

(٣) Weidig - G. Büchner.

هي ثورة الشعب الذى يستغله الأغنياء . فيكنزون المال ويملأون بطونهم ، فى الوقت الذى لا يجد فيه أبناء الشعب القوت والكساء .

ولكن الثورة التى كان يدعو إليها القس فايدج لم تلق نجاحاً بين الفلاحين . فقبض عليه ومات فى السجن . وفرّ صديقه بوخنر إلى سويسرا ومع أن هذا الكاتب لم يستطع أن يكمل الحركة الثورية الألمانية فى سويسرا[١] . إلا أن بعض الألمان قد تحالفوا مع « جماعة حقوق الإنسان » التى تكونت . فى فرنسا ، وانتشرت سرياً فى سويسرا . وظهرت مجلة « نور الشمال » فى زيورخ . يحررها الألمان . وينشرون فيها المقالات والأشعار الثورية ومنها قصيدة « الحداد كيليان » المشهورة[٢] .

أنا الحداد كيليان

سوف أصنع قفصاً من الحديد

أسجن فيه الأمراء

بعد سقوطهم من على العرش .

وكذلك « أغنية المساجين » :

إرفعى لواءك أيتها العدالة

فوق الأشلاء والدماء .

أيها الشعب تأمل هذا العلم

الذى يرفرف بروح الانتقام .

وليسعد فى هذا البلد

الأخوة الأشقاء . . .

لم يكن المفكرون الألمان يطالبون بقوانين الإصلاح ، بل كانوا يطالبون بالثورة : إذا كان جزء من المواطنين فقيراً وجاهلا ، والجزء الآخر غنيا ومتعلماً ، فإن قوانين العالم كلها لا يمكن أن تمنع الجزء الأول من أن يكونوا عبيداً ، والجزء الثانى أسياداً . والزعم بأن تكون الملايين فى أيدى بعض الرجال ، والحرية للجميع ، فيه مغالطة كبيرة . وفى المجتمع الذى تكون فيه الثروة ورأس المال من نصيب البعض ، فإن البعض الآخر يفقد ثمرة عمله وجهده وتضحياته. وعندما تتزايد الثروة ، يتزايد الفقر . وكل تقدم للصناعة الآلية ، معناه حرمان الناس من السعادة ومن الثقافة الإنسانية . وفى الثورة المقبلة يجب أن تقضى على أكبر الأمتيازات كلها ، نعنى الثروة[٣]

---

(١) مات بعد فترة وجيزة قضاها فى سويسرا .

(٢) Cornu : Karl Marse Paris 1955, p. 29

(٣) كورنو : كارل ماركس ص ٣٢ نقلا عن كتاب « كالر » E. Kaler .

ظهرت الأيديولوجية الألمانية واضحة فى هذا العصر . فكان أنصار الرأسمالية يدافعون عن حرية الإنتاج ، وبالتالى يؤكدون على معنى الحرية الإنسانية . وكانت الأيديولوجية الاشتراكية تكشف عن التناقض فى المجتمع الرأسمالى وعن مدى تقيد الإنسان بالبيئة . وبدأت الأيديولوجية المثالية تتراجع فى المجتمع الصناعى ، وبدا الوهم فى الاعتقاد بروحانية الإنسان والطبيعة . كان الفلاسفة الألمان المثاليون ينظرون إلى العالم ، بوصفه خاضعاً لقوى باطنة ومؤثرات داخلية ، وكانوا يعتبرون الروح ، المبدأ الخالق والمنظم للكائنات والأشياء . ولقد تميزت المثالية الألمانية بالمبادئ الآتية :

١ — إن الروح مرتبط بالعالم ، والعالم هو تجل للروح .

٢ — نظراً لاتصال الروح بالعالم ، أصبح تصور الوجود تصوراً جدلياً وتاريخياً .

٣ — إن التصور الجدلى للوجود يفترض أن الواقع الحىّ ، هو الذى يتطور ويخضع للصيرورة والتغير .

٤ — وهكذا يصبح التناقض هولب الوجود ، فى الوقت الذى كانت الميتافيزيقا التقليدية تفترض هوية الوجود وثباته .

وأياً كانت الفروق بين المذاهب المثالية المختلفة ، فلقد كانت كلها تتفق فى هذه المبادئ الرئيسية . وكانت فلسفة هيجل تتمتع بنفوذ خاص ، كما كانت فلسفة كنت تمثل عصر الحرية والعقل . ولقد جعل فيشته من ثورة العقل ، ثورة بديلة للثورة السياسية والاجتماعية .

تلك كانت المثالية الألمانية ، التى عجزت عن إيجاد حلول فعلية وعملية ، للمشاكل والصراعات فى داخل المجتمع الصناعى . وكانت فلسفة هيجل ، التى كشفت عن حقيقة التناقض فى الوجود والحياة ، أقرب إلى الإنسان الحديث من أية فلسفة أخرى . حقاً ، كان المثاليون مثل فيشته ، يدعون إلى تغيير العالم بالإرادة الحرة والأخلاق . ولكن الفلسفة الهيجلية قد أوحت إلى الثوار من الشباب بتطبيق النظر فى مجال العمل . وتكونت جماعة أطلقت على نفسها اسم « الشباب الهيجلى » ذات أفكار ثورية ، وتدعو إلى التفسير اليسارى للفلسفة الهيجلية .

لم يكن هيجل بطبيعة الحال ثورياً بالمعنى الصحيح ، بل كان أقرب إلى التصور المثالى للعالم منه إلى أى شىء آخر . إنما كان من حق الفكر الثورى أن يعيد تفسير هذه الفلسفة ، بالنسبة إلى المستقبل ، لا إلى الماضى . وإذا كان التاريخ هو تمثل للماضى ، فهل يعجز العقل عن تمثل المستقبل ؟ لقد فرض هيجل على العقل مهمة فهم الواقع ، باعتبار أن هذا الواقع يخضع للعقل : إن مهمة الفلسفة هى دراسة الواقع وما هو حاضر ، لا أن تضع ثمة مثال بعيد لا يعلمه غير الله . . . إنها يجب أن تفهم الواقع ، لأن الواقع يتقوم بالعقل . . .

إن الصلة بين الواقع والعقل ، وبين المنطق والتاريخ ، فى إطار الجدل والصيرورة ، كانت تعطى للشباب الهيجلى آمالاً بعيدة فى تغيير صورة الحاضر فى المستقبل .

وكانت المسألة الرئيسية تتعلق بالحركة الديناميكية للمجتمع ، التى يمكن أن تخلصه من الصراعات العنيفة التى تمزقه . وكان الصراع بالمفهوم الهيجلى ضرورة من ضروريات الوجود والحياة إذ بدونه ، تصبح الحياة راكدة وخاملة ، لكن التوسع الجدلى للأضداد ، يجعلها فى نظر هيجل تتحد فى وحدة كبرى ، فيزول التناقض من الوجود ، وينعدم التضاد الكيفى بين العناصر . وكذلك يفعل العقل عندما يريد أن يتجاوز التناقض ، فيفرض ثمة وحدة روحية ، تذوب فيها الأطراف المتناقضة . إن الوحدة التأليفية لا تكون بانتصار عنصر على عنصر آخر ، ولكن بإلغاء الأطراف المتناقضة التى تحل محلها الوحدة الجديدة . ولكن هيجل كان لا يتصور الروح بعيداً عن الواقع ، وكان يؤكد سيطرته على العالم . وبذلك أحال المشاكل السياسية والاجتماعية ، إلى مسائل فلسفية نظرية تتعلق بصلة الإنسان بالروح وبالعالم . وقد يتساءل البعض : هل يمكن أن نجد فى هذه الأيديولوجية حلاً للمشاكل الاقتصادية التى كان يعانى منها المجتمع الصناعى ؟ هل يمكن مثلا أن تكون الملكية الخاصة ، وفقدان العامل لقيمة عمله ، مسائل داخلة فى إطار علاقة الذات بالموضوع ؟ إن هيجل الذى استطاع أن يبين لنا فى « ظاهريات الروح » ، مراحل الوعى وفى « المنطق » ، توسع التصورات ، لم يستطع أن يخرج فى فلسفة من حدود الصلة بين الذات والموضوع . وكل الواقع يمكن رده إلى الصلة الجدلية بين التصورات بعضها وبعض . ولذلك اضطر هيجل أن يوقف حركة التاريخ ، عند الدولة البروسية ، التى كانت تمثل فى نظره الحقيقة الكاملة للفكرة المطلقة . وكان دفاعه عن الدولة الألمانية ، نتيجة لتصوره للدولة كوحدة بين الإرادة العامة والإرادة الفردية .

إن الفلسفة الهيجلية التى كانت تمثل قمة المثالية الألمانية ، كانت فى نفس الوقت تمثل نهاية هذه المثالية . وظهرت واقعية هيجل أكثر نفعاً من مثاليته . فالواقع الذى يتغير ويتطور ، يمكن أن تغيره قوى الإنتاج وإرادة الإنسان .

كانت ألمانيا فى حاجة إلى نظريات اقتصادية جديدة تعيد للواقع توازنه ، وتراجع الاقتصاد الرأسمالى كله . لقد انتهى الصراع عند هيجل ، وأزال التناقض من منطق الوجود . لكن هذه الحلول الهيجلية ، كانت مجرد حلول مثالية ونظرية .

ويكفى هذا الفيلسوف فخراً ، أن يكون هو الذى أوحى بتفسير فلسفته ، تفسيراً مثالياً من ناحية ، وتفسيراً واقعياً من ناحية أخرى :

ولقد استمد اليسار الهيجلى مبادئه من تفسيراته الواقعية ، كما استمد اليمين الهيجلى مبادئه

المثالية للروح والفكرة . وليس أدل على مدى تأثر ماركس بهيجل من أنه كان ينتمى فى شبابه إلى جماعة اليسار الهيجلى ، أو « الشباب الهيجلى » كما يسمون .

٣ ــ ماركس واليسار الهيجلى

كانت الحركة الثقافية مع « ألمانيا الفتية» ، حركة أدبية خالصة ، وقفت فى وجه الرومانسية المتخاذلة والاتجاهات الرجعية فى الدولة البروسية ، مدافعة عن مبادئ الثورة الفرنسية : الحرية والإخاء والمساواة . وكان من نتيجة القضاء على هذه الحركة ، أن نشأت حركة فلسفية جديدة أخذت على نفسها مهمة الدفاع عن الليبرالية السياسية ، مستندة فى ذلك إلى الفلسفة الهيجلية . تلك هى حركة اليسار الهيجلى التى انتمى إليها كلا من كارل ماركس وفردريش أنجلز فى بداية حياتهما الفكرية .

اتجه ماركس[١] إلى دراسة الفلسفة منذ عام ١٨٣٨ ، ودرس فى جامعة برلين المنطق تحت إشراف أحد تلاميذ هيجل المغمورين « جابلر »[٢] ، والقانون مع جانز[٣] . كما تابع محاضرات كارل ريتر فى الجغرافيا العامة . وكان Ritter يدرس الجغرافيا بروح فلسفية ، تأثر فيها بشلنج ، فكان ينظر إلى أجزاء العالم المختلفة بوصفها وحدات منظمة ، تحدد حياة السكان وتاريخهم ، وتؤثر فى سير الأحداث التاريخية الكبرى . ويمكن أن نقول إن هذا العالم الجغرافى ، كان مثالياً فى تصوره للعالم والتاريخ ؛ حتى إنه كان يرى فيهما تعبيراً عن الإرادة والحكمة الإلهية .

والتحق ماركس وهو فى برلين بنادى « الدكاترة » Doktorklub الذى كان يضم صفوة من المفكرين الأحرار من أمثال برونو بوير وروتنبرج وكوبن[٤] . . . . إلخ الذين درسوا الفلسفة والتاريخ واللاهوت . ولكنهم جميعاً اهتموا بدراسة فلسفة هيجل التى كانت قد أخذت صبغة رسمية فى الجامعات الألمانية[٥] . وكان الشباب الهيجلى يريد أن يفسر هذه الفلسفة تفسيراً جديداً يتلاءم مع التطور الاقتصادى والاجتماعى الحديث . وإذ لم تستطع الهيجلية التقليدية (اليمينية) أن تفسر التقدم الجدلى للنظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى فى الحضارة الصناعية . فلقد وضع هيجل نهاية للتقدم ، فكيف يمكن تفسير حركة التاريخ من بعده ؟

---

(١) الذى أعفى من التجنيد العسكرى بسبب مرض فى القلب .

(٢) Gabler. (٣) E. Gans.

(٤) كان ماركس أصغر الأعضاء سناً .

(٥) قرر الوزير الألمانى التنشتين (وزير التعليم) تدريس فلسفة هيجل جميع الجامعات .

إن التفسير الجدلي الثوري للتاريخ ، بعيداً عن التصور الهيجلي للعالم والروح ، هو الذى أعطى لليسار دفعة قوية إلى الأمام .

وكان « هاينه » ، هو أول من فرق بين تعاليم هيجل الظاهرة والباطنة . فكان فى نظره مفكراً ثورياً إذا ما أدركنا المعنى الحقيقى والباطن لفكره . كما تزعم « جانز » ، التفسير التقدمى والثورى للفكرة المطلقة والتاريخ . فإذا كان الجدل قد توقف فى نظر هيجل عند مرحلة معينة (الدولة البروسية) فلا بدّ من القول بضرورة استمرار الجدل فى طريق التقدم . فالدولة البروسية ليست هى الصورة الكاملة والنهائية لفاعلية الروح الخلاقة . إنما هى صورة متأخرة ومتخلفة ، يجب أن يطرأ عليها التطور والتقدم . هذه الآراء التقدمية كانت تدعو إلى حركة إصلاح جذرية من أجل الشعب . وكان حب أولئك المفكرين للشعب عظيماً إلى الحد الذى أخذ يقربهم من الأفكار الاشتراكية الفرنسية بصفة خاصة . وانتشرت أفكار سان سيمون فى ألمانيا انتشاراً واسعاً ، حتّى إن « جانز » كان يدعو إليها صراحة فى محاضراته فى برلين ، ولا شك أن ماركس الذى استمع إليه ، قد تأثر به إلى حد بعيد .

كانت الاشتراكية الفرنسية توضح الجوانب الآتية فى المجتمع الصناعى :

١ — استغلال أصحاب العمل للعمال ، حتّى أصبحوا يمثلون فئة جديدة من الرقيق .

٢ — إن هذا الاستغلال يمثل امتهاناً لإنسانية الإنسان الذى لم تترك له غير حرية الموت من الجوع .

٣ — ضرورة أن تعمل الدولة على رفع مستوى المعيشة للطبقات الفقيرة .

٤ — لابدّ من الصراع بين الطبقات وبخاصة بين البورجوازية والبروليتاريا .

٥ — إن الاشتراكية ، هى وحدها القادرة على إيجاد حلول لمشاكل العمال فى المجتمع الصناعى .

ووجد ماركس نفسه مشدوداً إلى دراسة القانون ، تحت تأثير « جانز » ونشر فى سنة ١٨٣٧ مؤلفاً ضخماً فى « فلسفة القانون » . واكتشف فى خلال دراسته ، أن القانون لا يمكن تفسيره بالمبادئ المجردة ، بل بالعلاقات الاجتماعية القائمة فى مجتمع ما ، والتى تتغير فى صورتها وجوهرها من مجتمع إلى آخر .

ويجب أن نشير إلى أن ماركس قد تعرف على كنت ومثاليته ، قبل أن يتعرف على هيجل مع الهيجليين الشباب : إن كنت وفيشته يحلو لهم أن يرتفعوا عالياً فى المناطق الأثيرية ، باحثين عن البلد البعيد ، أما أنا فيحلو لى أن أبقى فى الشارع .

ولماذا لا نقول أيضاً إن ماركس حين قرأ مؤلفات هيجل ، فإنها قد بدت له فى بداية

الأمر ، خشنة غليظة ، وكره النغمة الجدلية التى تسير عليها : لقد أردت فى هذه المرة أن أغوص فى محيط التأمل مع هيجل ، ولكنى لن أرضى بالكلمات الجوفاء والاستعراضات السخيفة . . . إننى أريد أن أرى فى الشمس اللؤلؤة الحقيقية فى كامل بهائها .

لكن ماركس بعد ذلك ، وجد نفسه مبهوراً بالفلسفة الهيجلية ، واستراح للجدل الذى كان ينفر منه ، ووجد فيه النغمة الحقيقية للوجود .

وكان إنجلز مثل ماركس ، من أنصار الجدل الهيجلى : إن مذهب هيجل ففضاض واسع ، تحتمى فيه نظريات الأحزاب المختلفة . فالذين يهتمون بمذهب هيجل فى الدين والسياسة ، هم المحافظون . أما الذين يهتمون بمنهجه الجدلى وحده ، فإنهم ينتمون إلى الحزب المضاد . . .

استخدم الهيجليون الشباب المنهج الجدلى فى توجيه ضرباتهم الأولى ضد الدين ، كما فعل الموسوعيون الفرنسيون . إذ لم يكن من السهل عليهم أن تكون ضرباتهم الأولى ضد النظام السياسى فى البلاد ، خاصة بعد فشل حركة ألمانيا الفتاة .

وبدأ اليسار يتساءل : هل ماهية الفلسفة تختلف عن ماهية الدين ، أو أنها من طبيعة مختلفة ؟

لقد كان هيجل يعتقد أن الفلسفة والدين لهما مضمون مشترك وغاية واحدة ، وحقيقة أزلية واحدة . وكل تفسير للدين ، لابدّ أن يكون تفسيراً فلسفياً له . وكذلك ، فكل تفسير للفلسفة يجب أن يكون تفسيراً للدين ، لأن الله هو الحقيقة الأزلية . لقد أراد هيجل فى فلسفته ، أن يتجاوز التفسير الصوفى للدين ، بجعله ديناً عقلياً ، مما آثار حوله الكثير من النقاد .

إن الدين لا يمكن رده إلى العقل ، لأنه حقيقة تاريخية ، يجب أن تفسر فى إطار الواقع لا العقل . وظهر فى سنة ١٨٣٥ ، كتاب شتراوز « حياة المسيح » الذى قدم لليسار ، الحجج القوية ضد الدين . « إن الأناجيل ليست رموزاً فلسفية ، ولكنها أساطير تعبر عن الآمال العميقة للشعب اليهودى »[1] .

والحق أن هذا الكتاب قد وجه ضربة قوية إلى الفلسفة الهيجلية فعندما انفكت أواصر الصلة بين الدين والفلسفة ، وانقطعت الرابطة بين التطور التاريخى ، والتوسع العقلى ، فقدت هذه الفلسفة كل قيمتها الروحية والميتافيزيقية : وأصبحت مجرد محاولة جدلية لتفسير بعض الظواهر المتناقضة فى الحياة والوجود .

ويعتقد بعض المفكرين ، أن شتراوز قد فتح بذلك المجال واسعاً أمام اليسار . فلقد جرد

---

(١) كورنو كارل ماركس ص ١٣٨ .

هذا المذهب الهيجلى من كل قوته المثالية والمتعالية . ولم تعد الهيجلية ملاذاً يحتمى فيها المحافظون والمؤمنون .

لقد اعترض التقويون والبروتستنت الأرثوذكس على أفكار شتراوز ونظرياته ، ورفضوا جميعاً فكرة تفسير المعتقدات الدينية بالعلم والعقل . وجدير بالذكر ، أن اللاهوتيين الذين كانوا يدافعون عن المسيحية فى فرنسا ، وفى ألمانيا ، كانوا هم أنفسهم الذين يناصرون ويساندون الأوضاع السياسية القائمة ، وبدا الدين هنا وهناك ، وكأنه الأساس الذى تستند إليه السلطة الملكية فى هذين البلدين :

لذلك فنحن نعتقد أن كل الهجوم الذى لقيه الدين ورجاله فى ذلك الوقت إنما كان بسبب مساندتهم لنظام الحكم . وكان النقد الموجه إليهم ، من أجل تقويض السلطة السياسية .

وانتشر التفسير الجديد لفلسفة هيجل ، باعتبار أنها ليست فلسفة مسيحية خالصة . بل مذهب فى وحدة الوجود . فالقول بحلول الروح فى العالم ، وبأن العالم هو تجل لحياة الروح ، معناه أنه لا وجود للروح خارج العالم . وهذه فى نظرهم بداية الإلحاد . وقد يبدو هذا التفسير فى نظر البعض ، تشويهاً لحقيقة هذه الفلسفة وإفساداً لروحها . وتصدى الهيجليون المخلصون للدفاع عن فلسفة الدين عند هيجل ؛ ورد عليهم اليساريون بأن شتراوز على حق فى دعوته وبأن الدين يجب أن يخضع لتحليل العلم ونقد العقل .

ولكن الصراع بين اليمين واليسار ؛ ظل مجرد صراع نظرى ، وبقى المجال السياسى والاجتماعى على حالهما . وهل تكفى المذاهب والنظريات فى تصحيح هذه الأوضاع ؟ بدأ المفكرون يطالبون بفلسفة للعمل Praxis ، تغير من صورة العالم وتاريخه . وكتب تشيزكوفسكى فى « المقدمات لفلسفة التاريخ » : إننا نقف اليوم على عتبة عصر جديد ، سوف يحدد فيه الإنسان المسيرة العقلية للتاريخ .

ولا ينبغى أن ننظر إلى الماضى ، كصورة للعقل والفكر ، بل يجب أن ننظر إلى التاريخ كله ، كعمل من أعمال الإرادة الإنسانية .

إن فلسفة العمل ، تعطى الفرصة للإنسان لكى يشارك ويساهم بعمله فى تاريخ العالم ، بدلاً من أن يكون مجرد أداة لاشعورية تحركها الروح . وكان من اليسير على كل فلسفة للعمل ، أن تجد فى النظريات الاشتراكية تطبيق مبادئها . فلقد كانت هى الأخرى تسير نحو نفس الغاية ، وتسعى إلى نفس الهدف الذى يرسم للإنسان طريق المستقبل

وهكذا انتقل محور الفلسفة من النظر إلى عمل ، ومن رؤية الماضى ، إلى رؤية الحاضر ، وأصبح المستقبل هو المثل الأعلى الذى يجب على الإنسان تحقيقه . إن هيجل الذى ربط

بين الفكر والوجود، والروح والعالم، وجعل واجب الوجود يتحقق فى الوجود ، كان « حججماطيقياً منذ اللحظة الأولى . أما فلسفة العمل التى تنطلق من الإرادة لا من الفكر ، وتجعل من المستقبل الموضوع الأساسى للفلسفة الجديدة ، فقد كانت فلسفة اجتماعية ، ترى فى النشاط الاجتماعى سيلة فعالة لتغيير وجه المجتمع والعالم .

إن مجرد عملية نقد الواقع ، لم تكن كافية فى حد ذاتها لتغييره . لذلك انضم الشباب الهيجلى إلى فلسفة العمل . ويجب أن نؤكد ، أن هذا الشباب لم يكن يفكر فى ذلك الوقت فى مصير البروليتاريا بصورة واضحة . وربما كانت مشاكل الطبقة البورجوازية هى التى تستحوذ على تفكيره ، وكان المطلب الأساسى هو القضاء على الإقطاع ونشر التحرر الفكرى . ومثل هيجل ، كانوا يعتقدون بأن الدولة هى أساس كل حياة سياسية ، وما على الدولة الألمانية إلا أن تواصل عملية الإصلاح والتنوير .

كانت النزعة القومية الألمانية هى التى تحرك الشباب الهيجلى ، ومن هنا ، فقد كانوا يختلفون عن جماعة ألمانيا الفتاة التى كانت تناصر فرنسا والليبرالية الفرنسية . ولقد استمد الشباب حماسهم وقوميتهم من فلسفة هيجل .

وتطور اليسار الهيجلى مع لودفيج فيورباخ ، الذى درس اللاهوت فى جامعة هاله ، والفلسفة فى برلين حيث تابع محاضرات هيجل . واضطر أن يترك كرسى الأستاذية فى مدينة إرلنجن سنة ١٨٣٨ ، تحت النقد الشديد الذى أثاره كتابه عن « الموت والخلود » . وكان فيورباخ فى بداية حياته مثالياً ، يهتم بدراسة ليبنتس ، وهيجل . ثم تطور فى تفكيره وانتقل من ضد إلى آخر ، من المثالية إلى المادية .

وإذا كانت الهيجلية قد قوبلت فى هذه الفترة بالتأويلات المتعددة والمتنافرة ، فإن فيورباخ لجأ إلى عملية قلب لهذه الفلسفة . إنها فى نظره أكذوبة سواء بالنسبة للعقيدة أو الفلسفة . أما بالنسبة إلى الفلسفة ، فذلك لأنها تريد أن تفسر بتصوراتها ، العقيدة التى تناقضها . وبالنسبة للدين فلأنها تبرره بالتصورات التى هى نفى وسلب له . إن المعتقدات الدينية ليست مذاهب فلسفية ، ولكنها حقائق إيمانية . . . ومن طبيعتها أن تناقض العقل .

أصبح من الواضح إذاً ، أن فلسفة هيجل هى قمة الفلسفة النظرية النسقية . ولقد أحالت هذه الفلسفة الواقع إلى حقيقة مجردة ، ولكن الأسرار العميقة ، كما يقول فيورباخ ، هى فى الأشياء الطبيعية البسيطة ، التى يحتقرها العقل وهو يحلق ويحلم فى الما وراء . والعودة إلى الطبيعة ، هى المصدر الوحيد للنجاة . لذلك فإنه يقلب العلاقة بين الفكر والواقع ، وبدلاً من أن يقول مع هيجل إن العقل يحكم الواقع ، فإنه يقول إن الواقع هو الذى يحكم العقل ؛

ولقد أدت عملية القلب هذه ، إلى تأسيس الفلسفة المادية ، التى تجعل من العالم المحسوس والواقع الموضوعى ، المحرك الأول للفكر .

حاول ماركس فى هذه الفترة ، دراسة الفلسفة اليونانية ، واهتم بصفة خاصة بدراسة المذاهب اللاحقة على الأرسطوطالية وهى الرواقية والأبيقورية والشكاكة . فهذه المذاهب التى ظهرت فى عصر الانحلال ، حاولت أن تبحث عن سعادة الإنسان فى حطام العالم القديم . وكانت رسالة الدكتوراه التى كتبها عن فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس وأبيقور[1] وتعرض فيها لفلسفة الطبيعة عند ديموقريطس ولوكريشيوس . وظهرت ميول ماركس المادية واضحة فى هذه الرسالة ، إذ أنه امتدح إلحاد أبيقور ، وأشاد بنقده للتصورات الدينية فى عصره . إن فلوتارخس قد أخطأ فى نظره فى رفضه لفلسفة أبيقور ، ذلك لأن القول باللذة ليس فيه إنكار لقيمة الإنسان . وكان تقدير ماركس للأبيقورية على أساس أن هذا المذهب يدعو إلى اللاحتمية فى الفلسفة ، والإلحاد فى مجال الدين ، وعدم الانتماء فى المجال السياسى .

ورفض ماركس كل الأفكار الدينية التى قال بها فلوتارخس ، وكذلك مذهبه الأخلاقى ؛ ولم يقتنع بقوله بخلود النفس الإنسانية . وقال إن الخلود الحقيقى ، هو خلود الإنسان فى الإنسانية ، وأزلية العالم هى فى أزلية الذرات التى تستمر إلى ما لا نهاية .

وتابع ماركس آراء فيورباخ فى الدين ، وخاصة تلك الأفكار التى نشرها فى كتابه المشهور « ماهية المسيحية » ، والتى تجعل من الدين مجرد ظاهرة تكشف عن غربة الإنسان . فالله يمثل الماهية الإنسانية عندما يدركها الإنسان بوصفها غريبة عنه . إنه الآخر ، الذى هو فى نفس الوقت ، الماهية الغريبة عن الإنسان .

ومهما كان موقف ماركس فى ذلك الوقت ، فإنه كان خاضعاً لنفوذ هيجل ، وتصوره للصيرورة التاريخية . ولكنه أراد أن تكون هذه الصيرورة ، حركة تقدمية ثورية . ومعنى ذلك أنه افترض إمكان تجاوز الهيجلية المحافظة . واعتقد أيضاً ، أن الفلسفة ذاتها تخضع للصيرورة التاريخية . فهناك ضرورة تاريخية قد فرضت أن تأتى الرواقية بعد أرسطو!

وفى العصور الثورية ، لا تكون الفلسفة مشعلاً ، بل لهباً يلتهم الأفكار المجردة ، والتى فقدت كل سلطان لها على العالم . ويجب أن تتحول الفلسفة النظرية ، إلى فلسفة للعمل .

فريدريش إنجلز :

إننا لا نستطيع أن نفصل ماركس عن إنجلز ، فكلاهما مكمل للآخر . ولقد التحق

---

(١) قدمت هذه الرسالة إلى جامعة يينا فى سنة ١٨٤١ .

إنجلز وهو فى التاسعة عشرة من عمره كمحرر فى جريدة « التلغراف » التى كانت تصدر فى هامبورج ، وفى جريدة « الصباح » التى كانت تصدر فى شتتجارت . ولما كان ينتمى إلى أسرة تقوية[1] ، فإنه اختار لنفسه اسماً مستعاراً كان يوقع به هذه المقالات ، وهو « فريدريش أوزفالد » .

وكانت جريدة التلغراف ذات ميول ليبرالية واضحة ، أما جريدة الصباح التى كانت تقرأها الطبقات المثقفة ، فإنها كانت ذات ميول محافظة . ولقد اختلفت مقالات إنجلز من حيث مضمونها وأسلوبها ، من جريدة إلى أخرى . فكان فى التلغراف يتناول قضايا عامة ، وبخاصة قضايا العصر الأدبية والسياسية . أما فى جريدة الصباح ، فلقد كان يتناول بالتحليل الأحداث المحلية .

كتب فى التلغراف عن العمال وأصحاب العمل يقول : إن التقويين من أصحاب العمل ، هم الذين يسيئون معاملة العمال . فإنهم يخفضون من أجورهم إلى أدنى حد . وإنه من المؤلم أن نرى هؤلاء العمال وهم يسيرون فى الشوارع وقد صففوا شعورهم على الموضة التقوية ، ظهورهم مقوسة وملابسهم رثة . أما فى المصنع ، فصاحب العمل يجلس وقد وضع الكتاب المقدس على يمينه ، والشراب على يساره .

إن العمال لا يجدون عملاً منتظماً ليقتاتوا منه ، ولا مسكن يأوون إليه . إنهم يقضون الليل فى الأجران والحظائر ، إن لم يكن فى الطرقات وأمام المنازل . وهم يعملون فى قاعات لا يدخلها النور ، ويتنفسون هواء فاسداً مشبعاً بالفحم والتراب . هذا العمل الذى يلتحقون به وهم فى السادسة من عمرهم ، قد أفقدهم كل لذة للحياة وأنهك قواهم . حتى عمال النسيج الذين يعملون فى منازلهم ، قد انحنت ظهورهم طوال النهار والليل . لذلك فمنهم من يرتمى فى أحضان الإيمان ، ومنهم من يدمن الشراب . ويموت من بين العمال عدد كبير من مرضى الدرن . أما الأولاد فإنهم يعملون بأنصاف أجور . وقد بلغ من سعة ضمير أصحاب العمل الأغنياء ، أنهم يتسببون فى موت هؤلاء الأطفال ، ويذهبون إلى الكنيسة مرتين فى الأسبوع . . .

بهذا الأسلوب اللاذع كان إنجلز يوجه نقده إلى رجال الأعمال الذين يتخذون من الدين ستاراً للجشع والظلم . وكان فى شبابه يميل إلى الأدب ، ويقرأ جوته ، وشلى . وكانت كل كتاباته فى السياسة والحرية أدبية أكثر منها فلسفية : « إن شجرة الحرية تنشر فى العالم كله ، الورود الذهبية التى تلمع ببريق الخلود . ولقد رأيت الأرض السعيدة غارقة فى النور ، وكانت أمامى المدينة المشرقة والباسمة ، مدينة الحرية التى تتألق فى نور الصباح » .

---

(١) شيعة بروتستنتية .

وكان يقول : « إننى طائر جسور أحلق فوق بحر الحرية . وإنى أفضل أن أكون عصفوراً صغيراً جداً ، على أن أكون كرواناً أغرد للأمير فى قفص من الحديد . . . »

كان إنجلز يحلم بالفجر الجديد ، وبحرية الإنسان . كما كان يدعو إلى المساواة فى توزيع الثروة بين الناس ، مما يحقق سعادة الجميع . فالثروة هى حصاد العمل الذى يجب أن يحقق سعادة الإنسانية . تلك كانت آمال إنجلز ؛ التى سوف تقربه من ماركس . ويجب أن نذكر أن ماركس قد استعان كثيراً بخيال إنجلز وأسلوبه الجميل .

٤ ــ فلسفة العمل السياسى

ظل ماركس متصلاً باليسار الهيجلى حتى سنة ١٨٤٢ ، ولكنه بدأ يتجه نحو القضايا السياسية والاجتماعية متجاوزاً مصالح الطبقة البورجوازية ، إلى مصالح الشعب نفسه. ولما كانت الفلسفة اليسارية تقف عند حد النقد النظرى للمؤسسات السياسية ، فإن ماركس بدأ يفكر فى تقويض هذه المؤسسات وإلغائها تماماً . وعندما عين رئيساً لتحرير « جازيت الراين » ، قطع كل صلته باليسار الهيجلى . وكذلك فعل إنجلز ، حين ترك ألمانيا إلى إنجلترا ، وبدأ يتصل بالأوساط الاقتصادية والاجتماعية ؛ فتغيرت أفكاره تغيراً جذرياً ، وابتعد تماماً عن الشباب الهيجلى .

كانت الحياة الاقتصادية فى ألمانيا ، تتقدم بخطى سريعة ، وانتشر الصراع فى المجتمع بين البورجوازية والدولة ، وبين البروليتاريا وبينهما . وكان من نتيجة تقدم صناعة النسيج ، وصناعة الحديد ، أن تزايد عدد العمال ، وكثرت مشاكلهم . ولم يكن يتجاوز الأجر فى أفضل الأحوال ، ماركين أو ثلاثة ، فى يوم العمل الطويل (ست عشرة ساعة) .

وأصبحت البورجوازية فى ذلك الوقت قوة اقتصادية لا يستهان بها ، وزادت أطماعها السياسية ، فكانت تسعى إلى الحكم وتطالب بوحدة ألمانيا ، تأميناً لمصالحها الاقتصادية . فالوحدة الجمركية Zollverein ، لم تكن كافية لضمان سلامة المنافسة بين الدول الألمانية المختلفة . ونستطيع أن نوجز الأهداف السياسية للبورجوازية على النحو الآتى :

١ ــ إلغاء جميع الامتيازات .

٢ ــ المطالبة بالدستور ، وبالنظام البرلمانى .

٣ ــ حرية الاجتماع وحرية الصحافة .

وفى ذلك الوقت بدأت الأهداف العمالية تتبلور ، وبدأت الأفكار الاشتراكية والشيوعية تنتشر بينهم ، مما دفع الحكومة إلى قمع الدعاية الشيوعية .

وكانت جريدة « الجازيت » تتناول قضايا التجارة والصناعة فى منطقة الراين . وتلك كانت مهمتها الأولى ، نعنى الدفاع عن السياسة الصناعية ، ضد السياسة الزراعية . وظهرت الجريدة فى مدينة « كولونيا » التى كانت من أكبر المراكز الاقتصادية فى هذه المنطقة ، واتخذت لنفسها هذا العنوان : جازيت الراين فى السياسة والتجارة والصناعة . ولقد أراد ماركس ، أن تتصدر القضايا الاقتصادية ، كل القضايا الأخرى ، سواء كانت اجتماعية أو سياسية . وعاش الصراع بين الطبقات فى صورته الكاملة ، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية .
ووقف منذ اللحظة الأولى مع الشعب ، يدافع عن حقوقه ضد البورجوازية : إن الجماعة السياسية لا تعيش إلا فى ظل الروح الشعبى ، وكل ما هو حىّ ، لا ينمو إلا فى ظل هواء الحرية .

وكان بعض الساسة يزعمون أن الشعب لم ينضج بعد ، لتعطى له الحرية السياسية ، ويعترضون على حرية الصحافة . وردّ عليهم ماركس ، بأن حرية الصحافة هى وحدها الحرية الحقيقية التى تؤكد حرية الفكر والعقل . فحين تخضع الصحافة للرقابة ، تصبح خبيثة ماكرة ، رخيصة ومأجورة . ولا يمكن آن تنجح فى هذه الحالة فى الدفاع عن مصالح الدولة أو مصالح الشعب . وكان ماركس يقول : إن الماهية العقلية والأخلاقية للحرية ، هى أساس الصحافة الحرة . أما الصحافة الخاضعة للرقابة ، فهى كاريكاتور للحرية . . . الصحافة الحرة هى روح الشعب الواعى ، والتعبير الخالص عن ثقته فى نفسه ، والعلاقة السايمة التى يمكن أن تربط الفرد بالدولة والمجتمع . إنها تجسد الحضارة التى تحيل الصراعات المادية ، إلى خلافات روحية . واعتراف الشعب اعترافاً صريحاً ومطاقاً بقدرته ، وهى أيضاً المرآة الروحية التى يتأمل فيها ذاته ، وهى الحكمة بعينها . ولا يعتقد ماركس ، أن الرقابة يمكن أن تضع حداً لتعبير العقل ، إنما القانون وحده ، يمكن أن يضع حداً لمبالغاته .

وهنا ماركس يمجد القانون فى الدولة ، كما كان يفعل أفلاطون وهيجل . وكان يقول : إن القوانين ليست وسائل لقهر الحرية ، ولكنها تعطيها وجودها النظرى واللاشخصى ، وتعطى لإرادة الأفراد استقلالها . والدستور ، هو ميثاق حرية الشعب . وهكذا كان يرى فى حرية الصحافة وسيلة لتحرير الشعب من نفوذ البورجوازية .

وأصبحت حرية الصحافة وسيلة لتبرير حرية التجارة ، وحرية الصناعة . ومعنى ذلك أن القضايا انتقلت من المجال النظرى الخالص ، إلى الواقع العينى . فلقد ظلت فكرة الحرية ، خيالية وعاطفية ، ولم ترتبط بالواقع الفج الذى يعيشه الناس . ولكن من حق الكاتب والمفكر ، أن لا يترك الحرية نهبة فى أيدى الواقع . فهى ليست وسيلة مادية ، ولكنها وسيلة عقلية قبل كل شىء . إنها يجب أن تعبر عن آمال الشعب الذى بلغ سن الرشد ، ولم يعد فى حاجة إلى

وصاية . إن الرقابة تمنع أن نكتب ما يقال علناً بين الناس . والقانون يستطيع فى كل مرحلة من مراحل التطور التاريخى ، أن ينظم الأوضاع الجديدة للأشياء .

وعلى الرغم من أن ماركس ظل يدافع عن حرية الصحافة بصورة عقلية ، إلا أنه كان يثير النزعة القومية فى نفوس الألمان فيقول : « إذا كان هناك شعب قد خلق من أجل حرية الصحافة ، فهو الشعب الألمانى ، الهادئ الأمين . . . » ووقف فى الصحافة فى جانب الشعب الألمانى المقهور . إنه الشعب العامل الذى يجب أن يدافع عن حريته .

ولكن الصحافة أياً كانت ، لا تستطيع أن تغير من أحوال الشعب : فإذا كان التلسكوب لا يغير من حركة الكون والأفلاك ، فإن الصحافة أيضاً لا تغير من حركة التاريخ . إنما الإرادة الإنسانية وحدها ، هى التى يمكن أن تغير من أوضاع المجتمع .

وقد نتساءل : ما دور الفلسفة فى هذا الصراع ؟ إن الفلسفة يجب أن تترك الطريقة النظرية المجردة ، وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية . وكانت الفلسفة الألمانية بصفة خاصة ، فلسفة انعزالية ، تميل إلى التأملات المجردة والمذاهب النسقية ، وتفقد كل صلة بالمجتمع العام والشعب . فالفلسفة كانت حتى اليوم ، لا شعبية ، وكانت حياتها السرية خاصة بفئة معينة ، كالسحر تماماً . ومن الخطأ أن نظن أن الفلسفة يجب أن تكون لازمنية ، لأنها فى الحقيقة يجب أن تقدم صورة لحاجات العصر وميوله : إن الفلسفة يجب أن تغير رداءها الصوفى والكهنوتى ، وترتدى زى العصر . والفلاسفة لا يخرجون من الأرض ، كما يخرج النبات ، ولكنهم نتاج عصرهم ، وشعبهم . وهم يعبرون عن ماهية الشعب تعبيراً دقيقاً بالأفكار الفلسفية . ونفس الروح الشعبى الذى يدفع إلى بناء خطوط السكك الحديدية بواسطة الصناعة ، هو نفسه الذى يولد الأفكار فى عقول الفلاسفة . إن الفلسفة موجودة فى الرأس قبل أن تمتد جذورها إلى العالم ، مع أن هناك صوراً أخرى للحياة الإنسانية تجد جذورها فى الأرض ، ونجنى من ثمارها قبل أن نتصور أن العقل المفكر هو أيضاً جزء من العالم ، وأن هذا العالم هو عالم الروح [1] .

مثل هذه العبارات المتأثرة بهيجل وفلسفته المثالية ، والتى تمثل الشعب كوحدة روحية لها ماهيتها ، وتعبر عنها بالفكر كما تعبر عنها بالعمل المثمر ، تدل إلى أى مدى كان ماركس متأثراً بالتصورات المثالية . ولكنه أضاف إلى المثالية النظرية ، واقعية العمل . إن عمل الفلسفة هو فى العالم ، وذلك لكى تكون فلسفة العصر الحاضر . وعندما تتصل الفلسفة بالواقع ، فإنها تؤثر فيه إلى الحد الذى يجعل الأعداء يهاجمونها بشدة .

ومهمة الفلسفة هى أن تقود المسيرة العقلية للعالم ، ولذلك فهى أحق من الدين فى توجيه

---

(١) كورنو : كارل ماركس ص ٢٦ .

الدولة فى طريق العقل . فحكمة الدين تتعلق بالعالم الآخر ، أما حكمة الفلسفة فهى تتعلق بالعالم الذى نعيش فيه . وليست المسألة خاصة بمعرفة كيف يجب أن نتفلسف من أجل الدولة ، بل كيف يجب أن نتفلسف جيداً ، بطريقة عقلية . فالدولة إما أن تكون دولة مسيحية ، أو دولة عقلية لا مسيحية . ولقد آن الأوان كما يقول ماركس ، أن تتأسس الدولة على العقل ، وتصبح الفلسفة ، فلسفة العمل والتقدم .

إن هناك ضرورة تدفع الفلسفة إلى أن تنتقل إلى العمل السياسى ، على أساس الروابط التى تربطها بالحياة الاجتماعية . واستطاع ماركس أن يحدد علاقة الفكر بالحركة السياسية والاجتماعية . وعلى فرض أن الفلسفة ستظل ذات نزعة مثالية فى تصورها العام للعالم ، فإن هناك صلة وثيقة بين التصور الأيديولوجى والتصور الاقتصادى والاجتماعى . ولقد وجد على سبيل المثال ، أن الدستور الذى وضعه نابليون فى فرنسا ، مستمد من أفكار الموسوعيين وفلاسفة الثورة الفرنسية .

ولكننا نجد فى فلسفة العمل السياسى التى ينادى بها ماركس بذور المادية الجديدة ، التى أصبح يدعمها مع فيورباخ ، ماكس شتيرنر Max Stirner . صاحب كتاب : الأوحد وملكيته الخاصة . ورأى البعض أن هذا الكتاب فوضوى النزعة ، يرفض كل صورة للملكية الخاصة ، كما أن فيه دعوة صريحة إلى الإلحاد . فكان يقول : إننا لا نريد أن نعرف شيئاً عن المسيحية ، إذا لم تكن دعوة إنسانية . لأننا نريد أن نتعلم دين الإنسانية . . . فالإنسان الحقيقى هو الذى يتشبه بالروح الأزلى وبالله . والعصور الحديثة تطالبنا بما هو إنسانى خالص ، والذى هو الإلهى فى الحق . إنها لا تسألنا عن التقوى ، بل عن كل ما هو أخلاقى وعقلى . إنها تريد منا أن نتحمس للعالم الحاضر حضوراً أزلياً ، حضور العمل لا حضور الأمل الغامض فى العالم الآخر .

ويجب أن نميز هنا بين الاتجاه الإنسانى والعام فى مادية فيورباخ ، والاتجاه الفردى والخاص عند شتيرنر . فالحضارة الصناعية فى نظره يجب أن تقوم على الفرد . أما الدعوة إلى الإنسانية فهى دعوة كاذبة ولا يمكن أن تتفق مع الواقع . إننا يجب أن نعلم الفرد كيف يستقل بفكره وإرادته ، لكى يصير إنساناً حراً . وهو يرفض خضوع الفرد لأية سلطة دينية أو سياسية أو اجتماعية .

إن النزعة الإنسانية هى أثر من آثار حركة الإصلاح الدينى التى استعبدت الإنسانية ، وسخرت الإنسان لسلطة الكنيسة . أما النزعة الواقعية فهى التى تستمد مبادئها من مبادئ الثورة الفرنسية ، وتطالب بثقافة عملية لا بالثقافة الأرستقراطية . فالمعرفة العملية تخلص الإنسان من

سيطرة العالم الخارجي وتجعله سيداً يسود الطبيعة .

كان هذا العصر يموج بالنظريات المتطرفة : اليمين المتطرف واليسار المتطرف . أما كل النظريات الأخرى التى تقع بينهما ، فهى فى نظر ماركس ، تافهة ورديئة ، تعبر عن الخوف والتردد .

وبدأت الدعوة صريحة ومكشوفة إلى الشيوعية ، التى تختلط فيها حياة الفرد مع حياة الجماعة : يجب أن نضحى بالحرية الفردية فى سبيل الحرية العامة . فالحرية الحقيقية هى حرية الجماعة ، والإنسان الحقيقى هو الذى يحيا حياة النوع ، ولا يفصل بين وجوده الخاص ، ووجود الجماعة المشتركة . ووظيفة الدولة أن تحافظ على الحرية ، وعلى الثقافة الإنسانية وذلك بفرض القانون الذى يحمى المجتمع من الاتجاهات المضادة . والدولة المثالية — الشيوعية — لم تتحقق بالثورة الفرنسية ولا بالنظام الملكى الدستورى . فكلاهما كان قائماً على أساس الليبيرالية ، ولم يخلص الإنسان تماماً من العبودية .

إن ماركس يطالب بالدولة الشيوعية . لأنها وحدها التى يمكن أن تعطى للطبقات العاملة والفقيرة كافة حقوقها . فلم تعد الإصلاحات السياسية والاجتماعية كافية لحل الأزمات الاقتصادية والصراع بين الطبقات : أرستقراطية المال ، والطبقات الفقيرة . فعملية تركيز الثروة فى أيدى الأغنياء ستؤدى حتما إلى الثورة الاجتماعية . وكتب ماركس : كل الإصلاحات السياسية ليست إلا مسكنات للمرض الذى هو من طبيعة اجتماعية ، لا سياسية . ولا أعتقد أن أى نظام للحكم ، قد تسبب فى هذا المرض ، ولا أى واحد قادر على علاجه . والحقيقة التى يجب أن نوجهها هى أن الأغنياء والفقراء قد وجدوا تحت كل حكم سياسى . وكل الأسباب الموضوعية التى تنبئ بوقوع الكارثة فى إنجلترا ، ليست أسباباً سياسية . فالصناعة التى انتقلت من أيدى الشعب إلى أيدى الرأسماليين ، والتجارة التى احتكرها كبار التجار والمغامرون وأصحاب السوق السوداء ، والملكية الزراعية التى أصبحت فى أيدى الأرستقراطيين ، ورؤوس الأموال الكبيرة التى أصبحت ملكاً لبضعة أفراد . . . كل هذه الظروف التى نجدها فى كل مكان ، وبصورة خاصة فى إنجلترا ، هى ظروف اجتماعية وليس لها أى طابع سياسى . وكان ماركس يتنبأ بأن إنجلترا هى البلد الذى سيؤدى فيه الصراع بين الطبقات إلى الثورة حتما . ولسنا بحاجة إلى القول بأن إنجلترا كانت سياسياً واجتماعياً أبعد البلاد عن الثورة ، وقد ظلت على نظامها السياسى التقليدى حتى يومنا هذا !

كان ماركس يرى أن الشعب بدأ يهدد أعداءه ، ويفرق صفوفهم ، ويطالب بحقوقه التى صار الجميع يعترفون بها . ونفس الشعور كان يخامر زميله الروسى باكونين وهو يقول :

كل الشعوب وكل الرجال يتطلعون اليوم إلى الغد الذى سينطق بكلمة التحرير . وإن الفرحة الهدامة ، لا تقل عن الفرحة الخلاقة .

لقد انبثقت فلسفة ماركس من المادية الألمانية وحاولت من خلالها أن تفسر الحركة السياسية والاجتماعية فى عصره . وإذا كان فيورباخ قد نجح فى نقده للدين واللاهوت المسيحى ، فإنه لم يستطع أن يستخلص من ماديته فلسفة للعمل كما فعل ماركس . ولقد عاش فيورباخ فى قريته بعيداً عن الصراع الاجتماعى والسياسى . حتى إنه لم يفكر فى توجيه النقد إلى مبدأ الملكية الخاصة ، الذى كان أساس المجتمع البورجوازى . أما ماركس فإنه انطلق فى الحركة الثائرة ، وفى الصراع السياسى والاجتماعى فى عصره . لقد حاول البعض أن يجدوا حلولاً نظرية لهذا الصراع مثل هس Moses Hess ، الذى دافع عن الشيوعية لا من وجهة النظر الاجتماعية فحسب ، إنما أيضاً من وجهة النظر الاقتصادية . ولكنه كان يتصور الإنسان فى صورته النظرية المجردة ، لا فى صورته الواقعية ، التى تخضع للجدل التاريخى . كان مثالياً ، طوباوياً ، شيوعياً بالكلمة لا بالعمل . ويبدو أن « هس » كان متأثراً بأفكار « برودون » Proudhon الذى لم يناد فى اشتراكيته بالمساواة المطلقة ، ولم يكن يعبر عن أمانى البروليتاريا ، بل عن آمال الطبقات المتوسطة .

إن الشيوعية الألمانية بدأت فعلاً مع فايتلنج Weitling الذى كان يعمل ترزياً[1] ، والذى انضم فى باريس إلى الجماعات الشيوعية . وهناك قرأ كتاب « بللو » Pillot عن « المسألة الاجتماعية فى سنة ١٨٤٠ » ، كما قرأ الصحف الشيوعية الفرنسية مثل جريدة « العقل » و « المساواة » و « جريدة الشعب » و « منبر الشعب » . ومما يذكر عنه ، أنه كان خطيباً مصقعاً فى الجماعات الشيوعية . وكتب أول بيان شيوعى بعنوان : « الإنسانية كما هى وكما ينبغى أن تكون » . وكان فى الحقيقة عدواً للحركات الإصلاحية ، وداعياً إلى الثورة الاجتماعية ، واشتراكية الثروة والملكية ، والمساواة الاجتماعية ، والإخاء بين الناس .

كان فايتلنج يمثل الطبقة العاملة فكراً وعملاً . وتأثر بكتابات فورييه ، ولامنيه الذى ترجم له مؤلفه : « كتاب الشعب » . وكان لامنيه يحاول فى هذا الكتاب أن يوفق بين المسيحية

---

(١) ولد فى الخامس من أكتوبر سنة ١٨٠٥ ، وكان ابناً طبيعياً ؛ عاش طفولة بائسة ، وذاق فى شبابه أنواع الظلم الاجتماعى . وكان يعمل ترزياً . ثم سافر إلى ليبزج حيث شارك فى الحركات الإضرابية . ثم انتقل إلى فيينا وباريس حيث قضى فيها عاماً من ٣٥ — ١٨٣٦ ، ثم أربعة أعوام أخرى من ٣٧ — ١٨٤١ .

والشيوعية ، وكان يرى أن المسيحية الأولى هى الصورة الأولى للشيوعية ، وأن تعالم المسيح تتفق تماماً مع المبادئ الشيوعية .

لعب فايتلنج دوراً هاماً فى الحركة العمالية فى ألمانيا ، وكوّن جماعة شيوعية [١] تضم صانع الأحذية « هنريش باور » ، وصانع الساعات « ملّ » Moll ، ، وعامل من عمّال المطابع « شابر » . . . إلخ . وفى سنة ١٨٤١ ، سافر مؤسسى الرابطة إلى سويسرا لكى ينضم إليها أعضاء آخرون . ولقد وجد هناك الثائر « بوخنر » و « أوعسط بيكر » ، وكانا من الألمان الذين يعملون فى سويسرا . وأنشأت الرابطة جريدة تتكلم باسمها وتدافع عن حقوقها . إنها جريدة « النداء »[٢] إلى الشباب الألمانى ، التى كانت تدعو العمال إلى الدفاع عن حقوقهم .

وكان فايتلنج يدافع فى كتاباته عن حرية الصناع والعمال ، والمساواة بينهم وبين أصحاب العمل . ولكنه لم يتصور أن ينتقل المجتمع البورجوازى إلى الشيوعية انتقالا جدلياً ، إنما نتصور الانتقال السريع والمباشر إلى الشيوعية : لا خير فى أن نتصور أن الانتقال إلى النظام الجديد سوف يتم على المدى الطويل . إنما يجب أن نسحق رأس الأفعى ، ولا نعاهد الأعداء ، أو نتفاوض معهم ونثق فى وعودهم ، لأنهم لا يفهمون لغة العقل . . . وكان يظن أنه المسيح الجديد الذى جاء ليبشر بالشيوعية .

إن المجتمع البورجوازى يجب أن يزول ليأخذ مكانه المجتمع الشيوعى . وفى هذا المجتمع الجديد ، الذى يتناسب فيه الإنتاج مع الاستهلاك ، والذى يضمن للناس جميعاً إشباع حاجاتهم ، تلغى الملكية الخاصة . وهو يعطى مكانة واسعة للعلم الذى يساعد على التقدم الاقتصادى والاجتماعى . ولما كان الناس مختلفين فى ميولهم واستعداداتهم ، فإنه لابدّ من توزيع العمل على هذا الأساس حتى يزيد الإنتاج . كما أنه يعلن المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة :

وجه فايتلنج النداء الثورى إلى العمال فى كل مكان فى ألمانيا ، وأيقظ الوعى بينهم . ومما ساعد على انتشار هذه الأفكار الثورية ، أن الصراع بدأ يحتد بين الرأسماليين ، والعمال . وهذا يفسر لنا الدور الكبير الذى قام به فى الحركة العمالية . حتى إن فيورباخ كان يراه نبياً للعمال ، وكان هاينه يعجب بثوريته ، وكان ماركس يقدر ثقافته باعتبارها نموذجاً للثقافة العمالية . حتى إن مؤلفاته قد ترجمت إلى اللغات الأخرى وبخاصة كتاب « الضمانات للانسجام والحرية »[٣].

ولكننا لا يجب أن نغالى فى قيمة هذه الثقافة ، التى كانت ترى فى الثقافة السابقة، مجرد لغو

---

(١) أطلقوا عليها اسم جماعة رجال العدل .

(٢) لم يظهر منها غير أربعة أعداد .

(٣) Garanties de l'Harmonie et de la liberte .

وكلام غير مفهوم ، ونظريات تدافع عن البورجوازية ضد البوليتاريا . والحقيقة أن العمال كانوا لا يميلون بطبيعتها فى ذلك الوقت إلى الإلحاد ، وكانت هناك روابط تربطهم بالمسيحية وبالروحانية . ولا نستطيع أن نقول إن انتشار الشيوعية كان يمتزج بالإلحاد . بل من الواضح أن الشيوعية كانت تستند إلى المسيحية فى نفوس العمال .

وظهرت مؤلفات كثيرة تنقد الشيوعية ودعوتها إلى المساواة المطلقة . وكتب البعض يقول : إن الشيوعيين تنقصهم الثقة فى أنفسهم ، والشيوعية تعبر عن نقص قدرتهم . إنهم يرون الصورة البغيضة للامساواة على الأرض ، ولكنهم ينظرون إليها من خلال منظارهم الباهت ، والوعى البروليتارى . إنهم يصورون الأوضاع الراهنة ، ولا يحاولون تفسيرها ، إذ ليست لديهم الصراحة الكافية لكى ينسبوا إلى الناس أخطاءهم . وكل الأسباب فى نظرهم خارجة عن إرادة البروليتاريا . ولذلك يمكن اعتبار الشيوعية، نوعاً جديداً من اللاهوت الاجتماعى ، له كتبه المقدسة وأنبياؤه ، ورسله ، وجنته[١] .

ويعتبر كتاب ماركس فى « نقد فلسفة القانون لهيجل[٢] » محاولة جادة فى نشر مبادئ الثورة السياسية والاجتماعية . وسوف تكون هذه الثورة من عمل المثقفين والعمال . أما لماذا جمع بين رجال الفكر ورجال العمل ، فذلك لأنهم فى نظره قد عانوا جميعاً من الظلم والاستغلال . إن عليهم اليوم أن يصنعوا العالم الجديد .

لقد تابع ماركس فى هذا الكتاب هيجل فى كل خطوة من خطوات فكره ، تماماً كما فعل مع « باور » فى كتاب « العائلة المقدسة » ، ومع شتيرنر فى « الأيديولوجية الألمانية » . إنه ناقد دقيق ، لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا ويتناولها بالدراسة والبحث .

نقد ماركس فى هذا الكتاب نظريات هيجل فى الدولة والملكية الخاصة . لقد أخضع هيجل المجتمع بأغنيائه وفقرائه لنظام الدولة .

ولما كان الهدف من هذا النظام هو القضاء على الصراع بين الطبقات ؛ فإن هيجل قد تصور أن الدولة هى تجسيد للإرادة العقلية والأخلاق الموضوعية ، كما أنها تعبر عن الانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة .

هذه الدولة فى نظر ماركس ليست دولة ديموقراطية ، لأنها لم تنظر إلى مصلحة الشعب ، واهتمت فقط بمصالح الطبقة البورجوازية . بل إننا إذا دققنا النظر لوجدنا أن هذه الدولة توفق بين الإقطاع والبورجوازية . كما أنه من الخطأ أن نجعل الدولة صاحبة السلطة على المجتمع

---

(١) كورنو : كارل ماركس . هامش ص ١٥٨ .

(٢) لم ينشر ماركس هذا الكتاب ، ولكنه أتمه فى سنة ١٨٤٣ .

والأسرة . إن ماركس يريد أن يقلب هذه العلاقة ، لكي تكون الدولة هي الخاضعة للمجتمع ، الذى هو العنصر الحقيقى والمحرك للدولة . لقد حدد هيجل الدولة ومؤسساتها على نحو منطقى خالص ، وإذا كان قد نجح فى إعطاء السياسة طابعاً منطقياً ، فإنه لم ينجح فى تفسير السياسة منطقياً . ونستطيع أن نقول إن ماركس حاول أن يقلب كل نظريات هيجل فى القانون والسياسة والدولة . وباختصار ، فإنه قد جعل الحياة الاجتماعية هى الأساس فى قيام الدولة الحديثة : على عكس نظرية هيجل فى قيام الدولة على أسس سياسية بحتة . ذلك لأنه فى المجتمعات الحديثة ، تخلصت الصناعة والتجارة من سلطة الدولة . ولابدّ وأن تمثل الدولة الحديثة الأوضاع الاجتماعية الراهنة . والدولة المثلى فى نظره، هى الدولة الشيوعية التى لا تفصل بين الدولة والمجتمع ، وبين الحياة السياسية والحياة الاجتماعية . وهكذا تصبح الدولة تعبيراً عن الحياة الجماعية . ولن يتحقق ذلك إلا بإلغاء الملكية الخاصة :

أما هيجل فلقد جعل الملكية الخاصة ، أساس الحياة الاجتماعية فى دولته . ويعتقدماركس أن الفرق بين الدولة السياسية والمجتمع البورجوازى ، هو كالفرق بين السماء والأرض : فالسياسة عند هيجل هى العالم السماوى والمجتمع هو العالم الأرضى . وإذا كان هيجل قد اعتقد أن الدولة تجسد الماهية الحقيقية والكلية للإنسان ، فإن ماركس على العكس يعتقد أن الدولة هى جسم غريب عن الإنسان ، يفقده ماهيته ويسلبه إياها . أما إذا عبرت الدولة عن سلطة الجماهير ، وإرادة الشعب ، أى إذا أصبحت الدولة ديموقراطية بكل معنى الكلمة ، فإنها ترد للإنسان ماهيته المفقودة . إن الديموقراطية الحقيقية هى مزيج بين حياة الشعب وحياة الفرد ، بين المبدأ الصورى والمبدأ المادى .

وربما كان ماركس لا يظن أن الانتقال إلى الديموقراطية والشيوعية يستوجب الثورة فى كتاباته الأولى . ولكنه مع التجربة أصبح على يقين من ذلك . فجعل العمل الثورى فى المكانة الأولى ، فالثورة هى التى تعطى للجدل حقيقته التاريخية .

هذا هو تصور ماركس للجدل المادى ، وللمادية التاريخية . لقد تحول جدل هيجل إلى صراع مادى بين الطبقات ، وأضاف ماركس إلى مادية فيورباخ بعداً تاريخياً أخذه من هيجل . وفى إطار هذا البعد التاريخى ، ومن خلال المادية ، تصور ماركس الحركة الثورية .

واهتم ماركس « بالمسألة اليهودية » ، وأراد أن يجد لها حلا فى فلسفته . ذلك لأن هذه المسألة تدخل فى صميم المجتمع الألمانى . وكان ماركس يهودى الأصل ، دخل فى الدين المسيحى لكى يكتسب جواز مرور فى الحضارة الغربية . فعندما صدر القانون الألمانى فى سنة ١٨١٦ ، الذى يحرم على اليهود العمل فى الوظائف العامة ، وجد ماركس أنه لا بدّ من أن تطالب الصحافة الحرة بالمساواة فى الحقوق المدنية والسياسية بين المسيحيين واليهود . ولقد أيقن أن

الحلّ الصحيح لهذه المسألة التي كان مثاراً لنزاع بين الألمان ، إنما يكون بتطبيق الشيوعية فى الدولة . وكان ذلك رداً عا « باور » Bauer الذى كان يقول بأنه يستحيل على اليهود أن يحصلوا على الحرية السياسية فى الدولة البروتستنتينية القائمة على أساس الدين . وفى كل دولة تأخذ الصبغة الدينية لا مجال للحرية بالنسبة لليهود ، اللهم إذا تنازل اليهود عن صبغتهم الدينية ، وتنازلت الدولة عن الجانب الدينى وذلك لن يتحقق إلا مع الشيوعية . وفى هذا كان ماركس يقول : إن المسيحيين واليهود يجب أن يتخلصوا من الدين ، ويتحرروا من العقيدة .

وعملت الشيوعية على تيسير الأمر بالنسبة للمسيحيين بزعمها أن المسيحية دعوة إنسانية ، قد عودت الإنسان على أن يتجرد من أنانيته ، ولم يعد أمامها غير خطوة واحدة لكى تنتقل إلى المعنى الكلى للإنسانية . وسوف يكون الأمر أصعب بالنسبة لليهود الذين عليهم أن يتجردوا من الأنانية . ولكن ماركس يجيب عن ذلك بقوله إن التحرر المطلوب ليس تحرراً دينياً ، ولكنه تحرر سياسى واجتماعى ويجب أن نبدأ به أولا ، لأنه من الواضح أن اليهودى يقف دينياً فى الجانب المضاد للدولة !

هكذا تقف القضايا السياسية والاجتماعية فى الصف الأول — لسبب أو لآخر — ويقول ماركس : الدولة المسيحية الكاملة ليست الدولة التى تعترف بالمسيحية كأساس لها ، وكدين للدولة ، والتى تأخذ بالتالى موقفاً متحيزاً بالنسبة للأديان الأخرى . أما الدولة العلمانية ، اللادينية والملحدة هى الدولة الديموقراطية التى ترفض الدين كعنصر من عناصر البورجوازية. . . الدولة المسيحية هى نفى للدولة الديمقراطية .

إن ماركس يرفض أن يعرّف طبيعة اليهودى تعريفاً دينياً ، ولكنه يريد أن يعرّف الديانة اليهودية بالظروف الخاصة التى تخضع لها حياة اليهود . كان « باور » يعتقد أن الديانة اليهودية قد طبعت أصحابها بحب المال ، وأن هذا الحب قد أثر حتى فى المجتمع المسيحى الذى يعيش بينه اليهود ، إنهم قد جعلوا من المال قوة دولية ، وكل تقديس للمال هو فى نهاية الأمر تقديس للروح اليهودى .

وجواب ماركس أن المال لا يفقد الإنسان ماهيته إلا فى المجتمع البورجوازى . أما فى المجتمع الشيوعى ، فإن المال يفقد كل قيمة فى تحديد الفوارق الاجتماعية : المال هو إله إسرائيل الغيور . والمال يحيل كل الآلهة الإنسانية إلى سلع ، وهو القيمة العامة والمطلقة لكل شىء . لقد جرد العالم كله من قيمته الحقيقية ، عالم الإنسان وعالم الطبيعة . وهو الماهية المفقودة للعمل والحياة الإنسانية ، التى تحكم الإنسان الذى يعبدها[1].

---

(١) كورنو : هامش ص ٢٦٩ .

إن اليهود قد تحرروا على الطريقة اليهودية ، وبالقدر الذى أصبح فيه المسيحيون يهوداً ! ومعنى ذلك فى نظر ماركس أن اليهودية قد أثرت فى ماهية المسيحية ،حتى أصبح الروح التجارى هوروح المجتمع المسيحى البورجوازى .

إن أحداً لا يستطيع أن يقول إن « نقد فلسفة القانون لهيجل » يمكن أن يعتبر فلسفة جديدة ، مبتكرة وأصيلة . وليس من السهل علينا أن نعترف بأن الذى يقلب فلسفة أفلاطون وأرسطو وهيجل ، هو فيلسوف من نفس درجتهم ومرتبتهم . لذلك يجب أن نجعل من هذا الكتاب ، كتاباً نقدياً ، لا يفهم إلا من خلال هيجل وبفضل هيجل . إن ماركس قد أخذ عن هيجل منهجه ومقولاته ومنطقه الذى عكسه فى كل خطوة من خطواته . وإذا أضفنا أنه قد أخذ عن فيورباخ المادية التى أضافها إلى منطق هيجل المعكوس ، فماذا أعطى للفكر الإنسانى ؟

إن الجدل الماركسى الذى يتلخص فى الحالات الثلاثة :

١ ــ الانتقال من الكم إلى الكيف والعكس (الدعوى أو القضية) .

٢ ــ التناقض (نقيض الدعوى أو نقض القضية) .

٣ ــ نعى النفى (التأليف) .

يستند أصلاً إلى أصول فكرية هيجلية . وأياً كان تفسير ماركس لها ، على أساس المادية أو العلم الذى يحيل الكيف إلى كم ، فإن هذا التفسير قائم على بديهيات التفكير العلمى ذاته . فلا جديد فى القول بأن العلم يحيل الكيف إلى كم ، فمنذ بداية العصور الحديثة وهذه القضية مسلم بها . لقد كان علم الطبيعة مع أرسطو علماً كيفياً ، ثم أصبح فى العصر الحديث ، وبفضل تطبيق الرياضة على الطبيعة ، علماً كمياً .

أما عن قانون التضاد أو التناقض فى الوجود ، فلقد أشار إليه هير قليطس بكل دقة ووضوح . الوجود تضاد بين الليل والنهار . الحرب والسلام ، الحار والبارد ، الجميل والقبيح ، الخير والشر . . . إلخ . كما أن القول بالتأليف فى الجدل ، يجب أن يرد إلى هيجل أولاً وأخيراً . من أجل ذلك . يجدر بنا أن نقدم الملاحظات الآتية :

١ ــ إن ماركس لا يقدم لنا فلسفة أصيلة ذات جذور فكرية جديدة. ولكنه يمزج بين أفكار مألوفة لدى الفلاسفة السابقين .

٢ ــ إن دعوة المفكرين إلى التحالف مع البروليتاريا ، ونبذ الثقافة السابقة بدعوى أنها بورجوازية ، أمر لا يتفق مع الموضوعية المطلوبة من المفكرين فى كل مكان وفى كل زمان ؛ ولا يعترض أحد على أن تتناول الفلسفة بالبحث والدراسة المشاكل الاجتماعية وبخاصة تلك

التي تتعلق بالطبقات العاملة والفقيرة . لكن من يقول إن الفكر يجب أن يتوقف عند حدّ هذه المشاكل ؟ أليس من حق العقل الإنسانى أن يسير فى تفكيره إلى أبعد من ذلك ؟ لقد أحس ماركس أن الفلسفة التى سوف تتكلم بلسان البروليتاريا ، سوف تفقد جانباً هاماً من مقوماتها ، وركناً أساسياً من أركانها ، ألا وهو « الثقافة » التى جعلها هيجل عماد الحضارة وسندها . مادورها فى المجتمع الذى تحكمه الطبقات العاملة ؟ تلك مسألة بالغة الأهمية . فإذا كان الغرض أن تخرج الثقافة من هذه الطبقات ، فليس معنى ذلك إلغاء الثقافات الأخرى . وسوف تمثل كل ثقافة نوعية المجتمع الذى خرجت منه ، بلا تحيز أو تفرقة . والصراع الزمنى بين البورجوازية والبروليتاريا ، لا ينبغى أن يتحول إلى صراع أبدى بين الإنسان وأخيه . إننا نقبل من ماركس أن يجند فكره لخدمة الطبقات الكادحة ، ولكننا لا نقبل منه أن يقيد الفكر الإنسانى كله بهذه الخدمة .

٣ — والملاحظة الثالثة التى يجب أن نوليها كل عناية ودقة ، هى ربط ماركس بين المسألة اليهودية والدولة الشيوعية . إن هذه العلاقة التى أفصح عنها ماركس ووضحها ، لا يجب أن تخفى عن أبصارنا . وكما فعل ماركس مع هيجل ، حين عكس القضايا الفكرية كلها ، فإننا نستطيع أيضاً فى هذه المرة أن نعكس هذه القضية على النحو الآتى :

إن الدولة الشيوعية يجب أن توجد من أجل حلّ المسألة اليهودية ولا يكفى أن نقول إن الشيوعية فيها حل للمسألة اليهودية .

٤ — إن مطالبة ماركس بحق الفقراء ، مطالبة مشروعة للغاية وعرضه للحلول فى صيغة إقتصادية عملية ، يكشف عن مدى اهتمامه بقيمة العمل فى الحياة الإنسانية . وهناك مطالب إنسانية حيوية ، لا تستقيم الحياة بدونها . ومنذ أقدم العصور والفلاسفة يطالبون بعدالة توزيع الثروة ، وعدم استغلال الشعب والطبقات الفقيرة . ألم يقل بذلك أفلاطون ؟ ألم يناد فلاسفة الثورة الفرنسية (التنوير) ، بهذه المبادئ ؟ ولقد قال الإمام الغزالى فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد »[1] مانصه : نظام الدين بالمعرفة والعبادة ، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن .

ولعمرى من أصبح آمناً فى سربه ، معافاً فى بدنه ، وله قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها . وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الأحوال ، بل فى بعضها ، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فمن

---

(١) نشرة أنقرة سنة ١٩٦٢ . ص ٢٣٥ .

كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ؟ وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة . فإذا بان نظام الدنيا ، أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين .

وهكذا يتضح لنا أن الدولة التى ترعى حاجات الشعب الضرورية وتضع نظاماً سليماً للحياة الدنيا ، لا ينبغى بالضرورة أن تكون الدولة الشيوعية .

رأى إنجلز : اهتم إنجلز بالأسس الاقتصادية للحياة السياسية والاجتماعية فى الدولة . واعتمد فى دراساته الاقتصادية على النظام الرأسمالى الذى كان سائداً فى إنجلترا والذى أدى إلى زيادة الإنتاج وتركيز الثروة وتزايد الفقر بين الطبقات العاملة . ولقد وجد أن نظام الملكية الخاصة فى المجتمع البورجوازى ، وتقدم الوسائل التكنولوجية فى الصناعة ، لم يصلحا من حالة الطبقة العاملة . كانت إنجلترا فى نظره بلداً يموت تحت وطأة الثروة المتضخمة تحت نظام التجارة الحرة . ووجد إنجلز الفرصة أمامه لرفض الاقتصاد السياسى البورجوازى برمته . وكان منهجه فى ذلك الكشف عن متناقضات النظام الرأسمالى لا من الناحية الأخلاقية والتاريخية ، بل من الناحية الإقتصادية وحدها . ولقد تنبأ مثل ماركس بضرورة الثورة الاجتماعية ، على أساس علمى وشيوعى .

فقد إنجلزكل أمل فى إصلاح النظام الرأسمالى القائم. وصرح بأن الثورة الاجتماعية التى تقضى تماماً على هذا النظام ، هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تعطى للمجتمع العدالة والإستقرار . إن النظم الاقتصادية السابقة كانت كلها فاسدة لأنها لم تعمل حساباً للإستهلاك ، كما عملت حساب الإنتاج . ولقد أدى الاقتصاد الحر إلى تدعيم الملكية الخاصة ، وساعد على تأكيد الاحتكارات التى كان ينبغى إلغاؤه . وإذا كان آدم سميث يرى أن هذا النظام الاقتصادى يساعد على تحرير الفرد ونشر الحضارة ، وتقريب الشعوب بعضها وبعض ، فإن إنجلز على العكس يرى أنه أوجد صورة جديدة للرق وزاد من قوة المال فى قيام الحروب بين الأمم .

وإذا كان الاقتصاد الرأسمالى يقوم على مقولات أساسية مثل : التجارة ، القيمة ، السعر ، تكاليف الإنتاج ، فإن إنجلز يكشف عن التناقض فى علاقة هذه المقولات بعضها وبعض : ونظر إلى هذه المقولات نظرة تاريخية جدلية ، وفسر الاقتصاد السياسى على أساس هذا التناقض التاريخى فصاحب العمل الرأسمالى الذى يحاول أن يطور الآلات ويزيد الإنتاج ، إنما يفعل ذلك من أجل زيادة دخله وكل تقدم للصناعة بالتالى إلى استغلال اليد العاملة ، والإقلال من تشغيل العمال . وفى ظل هذا التناقض ظهرت الأفكار الشيوعية .

٥ ــ الماركسية

يعتبر « البيان الشيوعي » لماركس وإنجلز ، الوثيقة الأساسية في الدعوة الشيوعية . ولقد ظهر هذا البيان للمرة الأولى في ديسمبر عام ١٨٤٧ . والغريب أن هذا البيان الذي كان يوجه إلى الشيوعيين في كل أنحاء العالم ، لم يرد فيه ذكر روسيا ولا الولايات المتحدة . إذ كانت روسيا في نظرهما معقلاً للرجعية الأوربية في ذلك الوقت .

والبيان الشيوعي يقوم على فكرة رئيسية . وهي « أن الإنتاج الاقتصادي والبناء الاجتماعي الذي ينشأ بالضرورة عنه ، يؤلفان في كل عهد تاريخي أساس التاريخ السياسي والفكري لهذا العهد ، ولذا فالتاريخ بأسره كان تاريخ نضال بين الطبقات : الطبقات المستثمِرة والطبقات المستثمَرة ، الطبقات المسودة والطبقات السائدة ، في مختلف مراحل التطور الاجتماعي . ولكن هذا النضال قد وصل في الوقت الحاضر إلى مرحلة أصبحت فيها طبقة البروليتاريا لا تستطيع أبداً أن تتحرر من نير الطبقة التي ترهقها وتستثمرها وهي البورجوازية دون أن تحرر في الوقت نفسه وإلى الأبد المجتمع بأسره من الاستثمار والإرهاق ومن نضال الطبقات »[(١)].

إن البيان في نظر الشيوعيين هو المقياس الذي يدل على تطور الصناعة الكبيرة في القارة الأوربية وفضلاً عن ذلك ، « فإنه يمكن قياس درجة تطور الصناعة الكبيرة بدقة كافية في كل بلد بعدد النسخ المتداولة من البيان بلغة هذا البلد » [(٢)].

ولقد وضح ماركس ــ وإنجلز ــ في هذا البيان حالة المجتمع في عصور التاريخ المختلفة ، وأشارا بصفة خاصة إلى الصراع بين الطبقات : خلال العهود التاريخية السابقة نجد المجتمع في كل مكان تقريباً ، منظماً تنظيماً متسلسلاً والأوضاع الإجتماعية على مراتب ودرجات متفاوتة . ففي روما القديمة نجد النبلاء ، ثم الفرسان ، ثم العامة ثم الأرقاء . وفي القرون الوسطى نجد الإقطاعيين والأسياد ، ثم الإقطاعيين الأتباع ، ثم المعلمين ، ثم الصناع ، ونجد تقريباً داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة »[(٣)] .

ولقد بلغ هذا الصراع أشده في الحضارة الصناعية الحديثة ، التي أوجدت العداء المباشر بين البورجوازية والبروليتاريا . أما البورجوازية فإنها حينما تستولي على السلطة ، تسحق تحت أقدامها

---

(١) بيان الحزب الشيوعي : الترجمة العربية ، دار التقدم ص ١١ ــ ١٢ ، موسكو ١٩٧٠ .
(٢) ص ٣١ .
(٣) ص ٤٠ .

جميع العلاقات الإقطاعية ، والبطريركية والعاطفية ، ولم تبق إلا على صلة المصلحة الجافة والدفع الجاف (نقداً وعداً[١])

وليس من بين جميع الطبقات التى تقف الآن أمام البورجوازية وجهاً لوجه إلاطبقة واحدة ثورية حقاً ، هى البروليتاريا . فإن جميع الطبقات الأخرى تنحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى ، أما البروليتاريا فهى على العكس من ذلك ، أخص منتجات هذه الصناعة . والعمل الصناعى الحديث قد جرد العامل سواء فى إنجلترا أو فرنسا أو أمريكا أو ألمانيا من كل صبغة وطنية . وما القوانين والقواعد الأخلاقية والأديان بالنسبة إليه إلا أوهام بورجوازية تستتر خلفها مصالحها[٢] .

وما الشيوعية إلا وحدة الأحزاب البروليتارية ، ومفهومات الشيوعيين النظرية لا ترتكز مطلقاً على أفكار أو مبادئ أكتشفها أو اخترعها مصلح من مصلحى العالم .

ويدافع البيان عن ثلاثة مبادئ أساسية :

١ — محو الملكية الخاصة .

٢ — هدم الأسرة .

٣ — إلغاء الوطن والقومية[٣] .

أما ما يمكن أن يوجه إلى الشيوعية من تهم من وجهات نظر دينية وفلسفية ، وبوجه عام ، من وجهات نظر فكرية فهو فى نظر ماركس ، لا يستحق بحثاً عميقاً مستفيضاً[٤] . وعلى كل ، فإن الثورة الشيوعية تقطع من الأساس كل رابطة مع الأفكار والآراء التقليدية[٥] .

ولما كان من الواجب علينا أن نشير هنا إلى مدى اهتمام هذه الحركة بالثقافة بما تشمله من دراسات أدبية وفلسفية ، فتكفينا تلك الملاحظة التى أوردها ماركس نفسه مع زميله إنجلز عن الشيوعية التى تقطع من الأساس كل رابطة مع الأفكار والآراء التقليدية . حتى الدراسات الاشتراكية التى ظهرت فى فرنسا ، والتى أثرت بكل تأكيد على الفكر الاشتراكى والشيوعى الألمانى ، يرفضها ماركس وهو يقول : إن الآداب الاشتراكية والشيوعية الفرنسية ، وقد نشأت تحت ضغط البورجوازية الحاكمة المسيطرة وكانت التعبير الأدبى عن التمرد على هذه السيطرة ،

---

(١) ص ٤٣ .
(٢) ص ٥٥ .
(٣) ص ٥٩ .
(٤) ص ٦٧ .
(٥) ص ٦٨ .

دخلت ألمانيا حين كانت البورجوازية الألمانية فى بدء نضالها ضد الاستبداد الإقطاعى المطلق . وقد تهافت الفلاسفة وأنصاف الفلاسفة ، والمتأدبون الألمان بشراهة ونهم هذه الآداب ،ولكن سها عن بالهم أن استيراد الآداب الفرنسية إلى ألمانيا ، لم يرافقه فى الوقت نفسه استيراد الآداب والأوضاع الاجتماعية الفرنسية إليها . فقد فقدت هذه الآداب الفرنسية كل دلالة عملية مباشرة بالنسبة للظروف الإجتماعية الألمانية وإتخذت صبغة أدبية محضة[١] .

ويعترض ماركس على الاشتراكيين ، والفلاسفة الألمان دون أن يشير إلى أسمائهم ، ولكننا نستطيع أن نتعرف عليهم . فعندما يقول : نادى مناديها بأن الأمة الألمانية هى الأمة النموذجية ، وأن التافه ، الضيق الأفق الألمانى هو الإنسان النموذجى . . . إلخ[٢] ، فإننا نفهم أنه يقصد هيجل[٣] .

والحق أنه مهما كانت قيمة الماركسية كحركة سياسية ، فإن فيها الكثير من جوانب الضعف من الناحية الفلسفية والفكرية ولقد وضحنا الاتجاهات التى سبقت هذه الحركة فى الحضارة الصناعية . وعلى هذا الأساس ، فالماركسية اتجاه من بين عدة اتجاهات أخرى ظهرت فى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا . وكل هذه الإتجاهات الفكرية ومن بينها الماركسية ، قد خضعت لظروف إجتماعية معينة ، اختلفت من بلد إلى آخر — من فرنسا إلى ألمانيا — كما يقول ماركس نفسه .

لذلك فإن فكرة فلسفة واحدة لجميع الشعوب ، على الطريقة الألمانية ، سواء عند ماركس أو هيجل ، تفرض على الفكر الإنسانى نوعاً جديداً من الدكتاتورية المرفوضة .

---

(١) ص ٧٦ — أما عن أهمية الثقافة ودورها ، فلا نجد فى الحديث عن البروليتاريا وهمومه ما يمكن أن يرتفع بالفكر الإنسانى . ويقول ماركس على سبيل المثال فى هذا البيان : أما رعاع المدن ، هذه الحشرات الجامدة ، حثالة أدنى جماعات المجتمع القديم ، فقد تجرهم ثورة البروليتاريا إلى الحركة ، ولكن ظروف معيشتهم ، وأوضاع حياتهم تجعلهم أكثر استعداداً لبيع أنفسهم إلى المكائد الرجعية . (البيان . . . ص ٥٤) .

(٢) ص ٨٠ .

(٣) ص ٧٩ . كما قال ماركس : لقد صنع الإشتراكيون الألمان من شفوف نظرياتهم المهلهلة ، ثوباً فضفاضاً مزركشاً بأزهار دقيقة من فصاحتهم ، ومبللا بأنداء العواطف الرقيقة الحارة ، وألبسوه على الهيكل العظمى لحقائقهم الأبدية ، الأمر الذى ما كان إلا ليزيد فى رواج بضاعتهم بين جمهور كهذا .

الباب الخامس

مصر
الشعب والتاريخ

مصر . . . هى الحقيقة

أم الحضارة وأم الدنيا

جناتها خضراء ، سماؤها زرقاء ، رمالها حمراء ، رجالها الجنود زرعوا الحياة ، حصدوا الخلود ؛

شعبها العريق صنع المجد ، صنع التاريخ :

من أعماق الوجود المصرى ، ومن قلب مصر بتاريخها الطويل ، نحاول أن نرسم صورة لمصر والحقيقة . . . حقيقة الفكر والضمير والحياة :

الفصل الأول :

اسم مصر (للمقريزى)

الفصل الثانى :

الأساس الجغرافى للحضارة المصرية .

الفصل الثالث :

التاريخ

الفصل الرابع :

فلسفة الحضارة المصرية أو مصر الحضارة :

الفصل الخامس :

الروح المصرى .

إذا علم الإنسان أخبار من مضى ، توهمته قد عاش من أول الدهر

وتحسبه قد عاش آخر عمره إذا كان قد أبقى الجميل من الذكر

فقد عاش كل الدهر من كان عالماً حليماً كريماً فاغتنم أطول العمر

نقلا عن السخاوى

« الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ »

الفصل الأول

اسم مصر

يقول المقريزى فى كتاب الخطط المقريزية : اختلف أهل العلم فى المعنى الذى من أجله سميت هذه الأرض بمصر.

فقال قوم سميت بمصر بن مركابيل بن دوابيل بن عرياب بن آدم وهو مصر الأول .

وقيل بل سميت بمصر الثانى وهو مصرام بن بعراوش الجبار بن مصريم الأول :

وقيل بل سميت بمصر الثالث وهو مصر بن بنصر بن حام بن نوح وهو اسم أعجمى لا ينصرف ، وقال آخرون هو اسم عربى مشتق (كل مصر من الأمصار المعمورة . . .)

ويقال إن مصرايم غرس الأشجار بيده ، وكانت ثمارها عظيمة ، ويقال إنه أوّل من صنع السفن بالنيل، وأن أول سفينة كانت ثلثمائة ذراع طولاً . وكان لمصرايم أربعة أبناء : قبطيم، أشمون ، أتريب، صا، وعندما حضرته الوفاة عهد إلى ابنه قبطيم من قفط إلى أسوان، وإلى أشمون من أشمون إلى منف ، ولا تريب الحوف كله ، ولصا من ناحية صا البحرية إلى قرب برقة .

وقال لأخيه « فارق » لك من برقة إلى المغرب ، فهو صاحب أفريقية : . ومات مصرايم بعد سبعمائة عام مضت من أيام الطوفان كان موحداً من أبناء نوح ولم يعبد الأصنام .

قال البكرىّ ومصر مؤنثة : قال تعالى « أليس لى ملك مصر» ، وقال « ادخلو مصر» : أما قوله تعالى « اهبطوا مصراً » ، فإنه أراد مصراً من الأمصار.

أما المصر فى كلام العرب فهو الحدّ بين الأرضين . وكان العرب يقولون : اشتريت الدار بمصورها ، أى بحدودها . وقال الجاحظ فى كتابه « مدح مصر» ، إنما سميت مصر بمصر ، لمصير الناس إليها واجتماعهم بها . وقال الجوهرى فى كتاب « الصحاح » مصر هى المدينة المعروفة ، تذكر وتؤنث . وقال الحافظ أبو الخطاب مصر أخصب البلاد، وسميت مصر لكثرة ما فيها من الخير مما ليس فى غيرها ، فلا يخلو ساكنها من خير يدر عليه منها كالشاة التى ينتفع بلبنها وصوفها . وقال ابن الأعرابى : المصر الوعاء ، وكذلك هى خزائن الأرض من قول يوسف عليه السلام لملك مصر « اجعلنى على خزائن الأرض » .

وقال البكرى ، مصر أم خنور (بفتح أوله ، وتشديد ثانيه وبالراء المهملة) ، وأم خنور

هى النعمة ، ولذلك سميت مصر لكثرة خيرها .

وقد سميت مصر بالأرض كلها فى عشرة مواضع من القرآن الكريم قال تعالى : تريد أن تكون جباراً فى الأرض (سورة يوسف) « وإن فرعون علا فى الأرض » يعنى فى أرض مصر.

وقد جاء فى فضل مصر أحاديث . فمن حديث عمرو بن العاص أنه قال : حدثنى عمر أمير المؤمنين رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا فتح الله عليكم بعدى مصر ، فاتخذوا فيها جنداً كثيفاً فذلك الجند خير أجناد الأرض . وقال أبو بكر رضى الله عنه : ولم ذلك يارسول الله : قال صلى الله عليه وسلم : لأنهم فى رباط إلى يوم القيامة .

ويقول المقريزى : من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا ، فلينظر إلى أرض مصر حين يخضر زرعها ، وتنور ثمارها .

وقال البعض عنها : نيلها عجب ، وأرضها ذهب ، وخيرها جلب ، وملكها سلب وملها رغب ، وفى أهلها صخب ، وطاعتهم رهب ، وسلامهم شعب ، وحربهم حرب وهى لمن غلب .

وقد دعا آدم عليه السلام فى النيل بالبركة ، ودعا فى أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى وبارك فى نيلها وقال :

يا أرض مصر فيك الخبايا والكنوز ، ولك البر والثروة . وسال نهرك علاً . كثر الله زرعك ، ودر ضرعك ، وزكى نباتك وعظمت بركتك ، وخصبت ، ولا زال فيك خير مالم تتجرى وتتكبرى .

وقال ابن إياس فى كتابه : « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » : أعلم وفقك الله أن مصر من أجل البلاد قدراً . ومنها(قول النبى صلى الله عليه وسلم قسمت البركة عشرة أجزاء ، فجعل الله تعالى تسعة منها فى مصر وجزءاً فى سائر الأمصار.

ومن محاسن مصر أيضاً السبع زهرات التى تجمع فى وقت واحد فى أواخر فصل الشتاء ، ولم يكن هذا ببلد غيرها ، وهى النرجس ، والبنفسج ، والبان ، والورد والزهر وهو زهر النارنج والياسمين والورد الجورى ويعرف أيضاً بالقحانى . أما النسرين ، وإن كان من أعظم الزهور رائحة ، فإنه غير معدود فى جملة الزهور السبع التى تجتمع فى وقت واحد ، لأنه يأتى فى آخر أيام الورد ، فلا يلحق النرجس .

يا طيب وقت بمصر قد جمعت سبع من الزهر تحويها البساتين
بنفسج نرجس زهر وبان لنـا ورد نصيبى وجورى وياسمين

الفصل الثانى

الأساس الجغرافى للحضارة المصرية

يقول المقريزى : فى كتاب هردوشيش (هيرودوت) بلد مصر الأدنى شرقه فلسطين ، وغربه ليبيا . وأرض مصر الأعلى تمتد إلى ناحية الشرق ، وحده فى الشمال الغرب وفى الجنوب البحر المحيط وفى الغرب مصر الأدنى ، وفى الشرق بحر القلزم . وفيه من الأجناس ثمانية وعشرون جنساً :

النيل

لا شك أن النيل هو الأصل فى الحضارة المصرية ، ولولاه لضاعت مصر فى جوف الصحراء . إنه من أعظم أنهار الدنيا ، يشق الوادى من الجنوب إلى الشمال ليهبه الخير والحياة . وعلى ضفافه قامت أعظم الحضارات الإنسانية وأروعها .

يقول ابن خلدون عن هذا النهر العظيم : إن مخرج هذا النيل من جبل القمر الذى فوق خط الاستواء ، بست عشر درجة واختلفوا فى ضبط هذه اللفظة ، فضبطها بعضهم بفتح القاف والميم نسبة إلى قمر السماء لشدة بياضه وكثرة ضوئه ، وفى كتاب المشترك لياقوت ، بضم القاف وسكون الميم نسبة إلى قوم من أهل الهند وكذا ضبطه ابن سعيد ، فيخرج من هذا الجبل عشر عيون تجتمع كل خمسة منها فى بحيرة ، وبينهما ستة أميال ويخرج من كل واحدة من البحيرتين ثلاثة أنهار تجتمع كلها فى بطيحة واحدة فى أسفلها جبل معترض يشق البحيرة من ناحية الشمال ، وينقسم ماؤها بقسمين فيمر الغربى منه إلى بلاد السودان ، مغرباً حتى يصب فى البحر المحيط ، ويخرج الشرقى منه ذاهباً إلى الشمال على بلاد الحبشة والنوبة وفيما بينهم وينقسم فى أعلى أرض مصر ، فيصب ثلاثة من جداوله فى البحر الرومى عند الإسكندرية ، ورشيد ، ودمياط ويصب واحد فى بحيرة ملحة قبل أن يصل بالبحر فى وسط هذا الإقليم الأول وعلى هذا النيل ، بلاد النوبة ، والحبشة وبعض بلاد الواحات إلى أسوان » .

والحق أن النيل هو المعلم الأول للحضارة فى مصر . فهو يختلف بطبيعته عن سائر أنهار الدنيا ، بوفائه ونظامه وفيضانه الذى يأتى فى نفس الموعد من كل عام . وعندما كان يأتى

الفيضان كانت تكتسى الأرض خضرة زاهية .

وانتظمت حياة المصريين على نظام النهر العظيم، وهذا النظام كان الأصل فى قيام الحضارة الزراعية فى مصر كذلك علم النيل المصريين معنى الوحدة والاتحاد. فهذا النهر الواحد ، كان لا بدّ وأن يوحد بين القبائل المختلفة التى تعيش على شاطئيه .

والنيل يمثل عظمة الطبيعة وقدرتها . ولا شك أنه فى العصور البعيدة لم يكن بهذه القوة ، ولكنه صارع الأرض والجبال ليشق لنفسه هذا المجرى العظيم .

رأى الإنسان المصرى هذا النهر ، فقدسه وألهه ، وعبده ، وكان لا يفرط فى مائه ، ويعدل فى توزيعه دون ظلم أو جور .

الأرض

إن أرض مصر التى تحيط بالنيل المبارك، حدودها مفتوحة سواء فى الغرب أو فى الجنوب أو فى الشرق . ولا تملك مصر حدوداً طبيعية تحميها من غزو الغزاة وأطماع الطامعين. ولذلك كان يجب على هذه البلاد أن تكون إمبراطورية عظيمة قوية تحمى ذاتها بذاتها. فإذا ما ضعفت قوتها ، أصبحت نهباً وملكاً لغيرها .

وقال ابن يونس : كانت الجنات بحافتى النيل من أوله إلى آخره من الجانبين ما بين أسوان إلى رشيد وسبعة خلج : خليج الإسكندرية — سخا — دمياط — سردوس — منف — الفيوم — وخليج المنهى ، وكلها متصلة لا ينقطع منها شيء عن شيء وزروع ما بين الجبلين كله من أول مصر إلى آخرها .

الفصل الثالث

التاريخ

أول السؤال الذى يجب أن يتبادر إلى الأذهان هو : من الذى كتب تاريخ مصر ، هل هم المصريون الذين كتبوا تاريخهم فيكون تاريخاً أصلياً بتعبير هيجل ، أم كتبه غير المصريين من الأجناس الأخرى ؟ وإذا كتبه غير المصريين ، فهل صدقوا فى وصف أحوالهم وحياتهم ؟

من الواضح أن تاريخ مصر فى العصور المختلفة من التاريخ ، تنازعه المصريون وغير المصريين ؛ وكان الذين يكتبون عن مصر من غير المصريين ، يكتبون فى أغلب الأحيان بدوافع شخصية ، الغرض منها الإنقاص من قدر الحضارة المصرية ومكانتها .

التاريخ القديم

١ ــ التاريخ غير الأصلى

(ا) هيرودوت :

مهما كان القول بأن هيرودوت قد كتب تاريخ مصر من خلال وجوده فيها وزيارته لها فى القرن الخامس قبل الميلاد ، فإننا لا يجب أن ننسى ما كان بين الحضارة المصرية والحضارة الإغريقية من تنافس عظيم . كانت الحضارة المصرية من أعرق الحضارات الإنسانية ، وكان علماء الإغريق وحكماؤهم يفدون إلى مصر لمشاهدة مظاهر حضارتها ، وتقدم علومها وفنونها .

وإذا كان هيرودوت لم يشاهد مصر فى أزهى عصور تاريخها ، فإنه مع ذلك لم يحاول أن يتعرف على أصول علومها وفنونها . إنما اكتفى بوصف سريع لأحوال البلاد فى هذا العصر من عصور الانحلال السياسى ، وليس المجال هنا لسرد القصص والروايات التى حكاها هذا المؤرخ الإغريقى عن سكان مصر . فمن المعروف لدى علماء الاجتماع أن العادات والتقاليد تختلف من شعب إلى آخر ، ومن زمن إلى آخر . ولا ينبغى أن تكون عادات الإغريق

وتقاليدهم هى وحدها المعيار الصحيح للتقدم الحضارى للبلاد . إنما تلك نظرة إغريقية معروفة ، جعلتهم يظنون بحق أو بغير حق ، إنهم من خيرة الشعوب وأرقاهم ، وما سواهم لا يدانيهم .

ويذكر المؤرخون أن هناك مؤرخاً آخر قد زار مصر قبل هيرودوت وهو هكايته الملطى الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ، وزار مصر حوالى عام ٥٢٠ . ولكن يبدو أن ما كتبه هكايته لم يصل إلينا كما وصلت كتابات هيرودوت .

يقول الأستاذ الدكتور أحمد بدوى : إن هيرودوت زار مدينة « منف » و « هيلوبوليس » بعد أن أقام فى الدلتا ، ثم ركب النيل مصعداً حتى بلغ جزيرة فيلة ؛ ولما هبط من صعيد البلاد عرّج على واحة الفيوم ، ثم غادرها إلى الدلتا ، وأقام فيها أياماً أخرى ليعاودها بعد ذلك إلى غير رجعة[1] .

ويذكر هيرودوت أنه اتصل بكهان مصر فى عواصمها الدينية المختلفة ، وأنه استطاع أن يتعرف منهم على جانب كبير من العقائد المصرية . كما جمع المعلومات عن تاريخها السياسى ، وقرر أن أول ملوك مصر هو « منا » وعدّ من الأسماء أربعين وثلاثمائة ملك .

(ب) هكايته الأبدرى Hécatée d'Abdére

عاش هذا المؤرخ فى أوائل حكم البطالمة أى فى القرن الرابع قبل الميلاد، وهو ينسب إلى مدينة أبديرا من بلاد اليونان . ولقد وضع عن مصر كتاباً ضاع أكثره[2]، وما نعرفه عنه ، قد وصلنا عن طريق « ديودور الصقلى » . وكان الغرض من كتابة تاريخ مصر ، هو بيان فضل وأثر الحضارة الإغريقية عليها . ومن هذه الناحية ، فلا يمكن اعتبار هذا التاريخ ، تاريخاً موضوعيًّا ومحايداً عن مصر . وإن كنا نستطيع أن نكشف من خلاله عن بعض ملامح للحياة المصرية .

ومن الواضح أن الإغريقيين — هيرودوت وهكايته — قد ركزا بالذات على جانبين من جوانب الحضارة المصرية : العادات والتقاليد من جانب ، والديانة والأساطير المصرية من جانب آخر .

---

(١) فى موكب الشمس ص ٦٣ .
(٢) فى موكب الشمس ص ٦٤ .

يوسف اليهودى [1] :

عاش فى مصر فى القرن الأول قبل الميلاد . وكان المصريون فى ذلك الوقت على علم بأخلاق اليهود وطباعهم . وحاول المصريون إخراجهم من مصر لما وجدوا فيهم من ألوان العداوة والبغضاء لهم . وحاول هذا الرجل اليهودى أن يكتب فصولاً من تاريخ مصر مستنداً فيه إلى آراء مانيتون المؤرخ المصرى ، لعله يجد أمامه فرصة سانحة للدفاع عن اليهود وموقفهم من هذه البلاد . وتحت ستار العلم والتاريخ حاول « يوسف اليهودى » أن يكتب تاريخاً غير أصلى لمصر ولأهلها .

سكتوس يوليوس أفريقانون ويوسبوس :

كتب هذان الرومانيان عن مصر فى القرن الثالث قبل الميلاد . وجاء من بعدهما جورج [2] « وكان يخدم بطريق الإسكندرية . وكتب تاريخاً لملوك مصر وقسم الملوك إلى أسرات ، ونسب هذه الأسر إلى بعض الأقاليم المصرية . فأسرة طينية نسبة إلى إقليم « طينة » ، وهو الإقليم الثامن من أقاليم الصعيد ، وأسرة « منفية » نسبة إلى « منف » الإقليم الأول من أقاليم الصعيد ، وأسرة أسوان نسبة إلى الإقليم الأول من أقاليم الصعيد، وغيرها « لإهناسية » نسبة إلى أقليم العشرين من أقاليم الصعيد . والذى يقوم حول عاصمته « أهناسيا المدينة » عند مدخل واحة الفيوم . ثم أسرة طيبية نسبة إلى « طيبة » الأقصر الحالية وعاصمة الإقليم الرابع من أقاليم الصعيد . ثم عاصمة الثورة المصرية فى القرن السادس عشر ، وعاصمة الإمبراطورية المصرية من بعد ذلك ، ثم عاصمة الدنيا بأسرها يومئذ . ثم بين « جورج » أن مانيتون قد ترك لنا المختصر لتاريخ مصر ، وهو ملخص بأسماء الملوك الذين حكموا مصر ، والجامع الذى يعطينا صورة كاملة لتاريخ مصر السياسى [3] » .

ديودور الصقلى : Diodore de Sicile

كان فيلسوفاً فى الأصل ، زار مصر عام ٦٠ قبل الميلاد . ويذكر المؤرخ المصرى الكبير الأستاذ الدكتور أحمد بدوى ، أن كتابه عن مصر ما زال باقياً . ويذكر ليون روبان فى كتابه « الفكر الإغريقى » أن لوكريسيوس قد نقل الكثير من معلوماته فى الإنسان والفن والصناعة والحضارة من ديودورس الصقلى [4] .

---

(١) نفس المرجع ص ٦٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٦ .

(٣) نقلا عن المرجع السابق ص ٦٦ .

(٤) ليون روبان : الفكر الإغريقى ص ٤٠٠ .

استرابون :

زار مصر فى القرن الأول الميلادى ، فركب النيل مصعداً حتى وصل إلى شلاله الأول ، وعرف الكثير من مظاهر الحياة فى مصر ، فى الجنوب والشمال ، ولكن هذه الصورة لا تتجاوز العصر الذى عرفه ، وهو عصر البطالمة .

بلوتارخوس :

زار مصر فى القرن الثانى الميلادى ، وأقام فيها طويلاً ، وألف كتاباً فى الديانة المصرية القديمة وأطلق على كتابه اسم « إيزيس وأوزوريس » .

٢ ـ هل يوجد تاريخ أصلى لمصر القديمة ؟

مانيتون السمنودى :

ظهر هذا المؤرخ فى عصر بطليموس الثانى (بطليموس فيلادلفس) فى القرن الثالث قبل الميلاد ، ويقال إنه كان مصرى الجنس والوطن ، وكان من كهان الدولة المعروفين ، ومن أشهر أهل زمانه علماً بتاريخ بلاده وأيامها . وكان واسع العلم باللغة المصرية القديمة ، وباللغة الإغريقية . ولقد كلفه بطليموس بكتابة تاريخ لمصر سجل فيه أسماء الملوك المصريين من عهد « منا » إلى أيام الفتح الفارسى الأخير على يد « أجزرسيس الثالث » حوالى ٣٤٣ قبل الميلاد . ويذكر الدكتور أحمد بدوى ، أن ما كتبه المؤرخ المصرى قد وصل إلينا مختصراً ضئيلاً ، فقد بتره ذلك المؤرخ اليهودى المسمى يوسف ،[1]

كل ذلك يؤكد أن المعلومات التى وصلتنا عن تاريخ مصر وحضارتها القديمة ، لم تكن بالقدر الذى كنا نتمناه من الدقة والصدق . ولذلك فكل معرفة بهذه الحضارة إنما يجب أن نعتمد فيها على الآثار الباقية من هذه الحضارة ، لا على الأقوال التى قيلت عنها . ولقد كان لدراسة الآثار المصرية فى العصور الحديثة أثر بالغ فى معرفة وتقييم هذه الحضارة على النحو الذى يجب أن تكون عليه معرفتنا بها . ولا أعتقد أن المصريين القدماء الذين كانوا أول من عرف أصول الكتابة ، لم يفكروا فى كتابة تاريخهم ، ووصف وتسجيل أحداث حياتهم بكل ما فيها من أمجاد وكفاح . ولكن أغلب الظن أن شدة المحافظة عليها وعلى أصولها وعدم

---

(١) نفس المرجع ص ٦٥ .

الإعلان عنها فى المناسبات وغير المناسبات لم يسمح بانتشارها ومعرفتها . والحق أن هناك حلقات كثيرة مفقودة من تاريخ مصر ، وكلنا أمل فى المستقبل وما يتيحه لنا من الفرص من أجل الكشف عن حقيقة علومها وفنونها .

٣ ـ التاريخ المصرى الوسيط

كتب أبو سعيد بن يونس ، تاريخاً لمصر فى العصر الإسلامى ، وذيله عليه أبو القاسم ابن الصحان :

كذلك كتب ابن عبد الحكم عن « فتوحات مصر » .

وألف أبو إسحق إبراهيم بن إسماعيل الهاشمى « البغية والاعتباط فيمن ولى مصر الفسطاط » .
كذلك كتب ابن زولاق عن أخبار مصر وفضائلها .

ومن أشهر وألمع الكتب فى مصر ، كتاب المقريزى ، المسمى بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطوط والآثار ، وهو يختص بأخبار إقليم مصر والنيل ، وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها .

وكتاب المؤرخ محمد بن أحمد بن إياس المشهور « بدائع الزهور فى وقائع الدهور » .

وكل هذه المؤلفات يمكن أن تعطينا فكرة صادقة عن حال مصر فى هذه العصور .
ومثل هذه المؤلفات تعتبر كلها من التاريخ الأصلى . وليس أدل على ذلك من قول المقريزى : كانت مصر هى مسقط رأسى ، وملعب أترابى ومجمع ناسى ومغنى عشيرتى وحامتى . وموطن خاصتى وعامتى ، وجؤجؤى الذى ربى جناحى فى وكره وعش مأربى ، ولا تهوى الأنفس إلا ذكره . لا زلت منذ شدوت العلم وآتانى ربى الفطانة والعلم ، أرغب فى معرفة أخبارها .

وكان الغرض من هذا الكتاب هو جمع ما تفرق من أخبار أرض مصر وأحوال سكانها ، كى يلتئم من مجموعها معرفة جمل أخبار إقليم مصر ؛ ومنفعة هذا الكتاب ، هو أن يشرف المرء فى زمن قصير على ما كان فى أرض مصر من الحوادث والتغييرات فى الأزمنة المتطاولة والأعوام الكثيرة فتهذب بتدبير ذلك نفسه ، وترتاض أخلاقه ، فيحب الخير ويفعله ، ويكره الشر ويتجنبه ، ويعرف فناء الدنيا ، فيحظى بالإعراض عنها ، والإقبال على ما يبقى .

وكما يقول المقريزى ، فلقد سلك فى هذا الكتاب ثلاثة أنحاء : وهى النقل من الكتب المصنفة فى العلوم ، والرواية عمن أدركت من شيخة العلم وجلة الناس ، والمشاهدة لما عاينت ورأيت ؛

٤ ـ تاريخ مصر الحديث

يبدأ تاريخ مصر الحديث من الحملة الفرنسية . ونحن نجد فى العصور الحديثة الكثير من المؤرخين الأصليين الذين كتبوا وأرخوا تاريخ مصر فى هذه الفترة . كذلك نجد من الغربيين من تناول هذا التاريخ السياسى بالبحث والدراسة . ولا شك أن المقارنة بين ما كتبه المصريون وغيرهم سوف تكون مفيدة لكل باحث ، من أجل الكشف عن وجهات النظر والنوايا المختلفة .

ونذكر المؤرخ العظيم عبد الرحمن الجبرتى فى كتابه « عجائب الآثار فى التراجم والأخبار » . وهذا الكتاب أشبه بالمذكرات اليومية التى يدون فيها المؤرخ الأحداث التاريخية اليومية . ولقد ظهرت طبعات عديدة لهذا الكتاب . وبجانب كتابات الجبرتى فنذكر رفاعة الطهطاوى ، وأحمد فارض الشدياق .

وبالنسبة لتاريخ مصر المعاصر ، يجب أن نذكر عبد الرحمن الرافعى وكتابه عن « عصر إسماعيل » فى جزأين . و « الثورة العرابية » . و « الاحتلال البريطانى » و « مصطفى كامل » و « محمد فريد » .

ولا غرابة فى أن يكتب شخص مثل اللورد كرومر صفحات عن « مصر الحديثة » ، فمصر كانت من الأهمية بالنسبة للعالم الغربى وخاصة بالنسبة لإنجلترا بلداً ذات أهمية سياسية واقتصادية كبرى .

إن بعض الفرنسيين الذين حضروا إلى مصر مع الحملة الفرنسية لم يفوتهم أن يكتبوا عن مصر : ولا أعتقد أن التاريخ الذى كتبه الغربيون كان مجرد سرد للأحداث السياسية . إنما كان الغرض منه هو بيان جوانب الحضارة الشرقية ، والعقلية المصرية ، والحياة الاجتماعية فيها .

إن كل ما يكتب عن مصر من ١٩٥٢ حتى يومنا هذا هو تاريخ لمصر الثورة . ويجب علينا أن نعطى للشعب المصرى دوره فى هذا التاريخ فهو صانع هذا التاريخ . وصانع أمجاد مصر فى الماضى والحاضر .

الفصل الرابع

فلسفة الحضارة المصرية

مصر الحضارة

ظهرت الحضارة فى أرض مصر منذ أقدم عصور ما قبل التاريخ . ووجدت آثار العصر الحجرى الأول Paléolithique الذى يرجع إلى اثنين وأربعين ألف عام قبل الميلاد ، فى « جبل القرية » غرب النيل من تجاه الأقصر ، وكذلك فى صحراء العباسية من شمال القاهرة ، وكان الإنسان فى تلك العصور الغابرة يستخدم الحجر الصوان فى صنع الأدوات التى يستخدمها فى الصيد وفى الدفاع عن نفسه . وفى هذا العصر « الموستّرى » ؛ كانت تنتشر الحضارة ما قبل التاريخية فى أفريقيا والشرق الأدنى وجنوب غرب أوربا ، أى حول شواطئ البحر الأبيض المتوسط . وكان إنسان العصر الحجرى يعيش فى الكهوف وتحت الصخور ، ويعتمد فى غذائه على القنص والصيد . ووجدت آثار العصر الحجرى المتوسط فى « حلوان » ، وفى أماكن عديدة من الصعيد (كوم امبو) وفى الفيوم .

وانتشرت بعض العقائد الدينية المقرونة بالسحر واهتم الإنسان بالموتى وبطريقة دفنهم ، فكان يضع معهم التماثيل والحلى وبعض الأدوات والهدايا . وفى العصر الحجرى الحديث néolithique تطورت الحضارة الحجرية فى الشرق الميديتيرانى وانتقلت إلى جنوب أوربا[1] . وكانت حضارة العصر الحجرى الحديث الموجودة فى جبال القوقاز وفى البلاد الشمالية ، أقل تطوراً منها . وتعلم الإنسان الرعى وبدأ يستصلح الأرض ويبنى الأكواخ ويرتبط بالأرض ، ويؤلف الجماعات التى تنتظم فى العمل وفى الدفاع . ووجدت آثار هذا العصر فى مصر فى نواحى « نقادة » و « البلاص » و « العمرة » و « بيدوس » و « الكاب » وبلاد النوبة الصغرى ؛ وسميت باسم حضارة نقادة . وكشف الآثاريون فى الآونة الأخيرة عن حضارات تسبق حضارة نقادة فى ثلاثة أماكن وهى[2] :

١ — قرية « البدارى » عند أسيوط و « ديرطاسا » على مقربة منها .

---

(١) التاريخ العام للحضارات ص ٢ — ٣ .

Histoire générale des civilisations : pubilée sous la direction de Maurice Crouzet. Paris 1955, Tome I p. 2-3.

(٢) موكب الشمس . الجزء الأول ص ٧٨ .

٢ — الفيوم وسواحل بركة قارون .

٣ — حلوان ومدخل وادى حوف فى المكان المعروف باسم قرية « العُمرى » .

وفى الدلتا ، وجدت آثار الحضارة فى « مرمدا بنى سلامة » ، على بعد خمسين كيلومتراً من شمال القاهرة ، وكذلك فى منطقة المعادى بين القاهرة وحلوان .

وفى أواخر العصر الحجرى الحديث بدأ الإنسان يستخدم المعادن الطبيعية مثل النحاس والذهب . ويرى علماء التاريخ أن ظهور الحديد وصنع العجلات قد نقل الإنسان إلى عصر جديد تقدمت فيه الحضارة تقدماً سريعاً وملحوظاً . ولقد استخدم الحديد فى الشرق (فى مصر والعراق) على الرغم من ندرة وجوده فى هذه الأماكن ، مما يدل على أن هذه الحضارة اتصلت بحضارات أخرى فى التركستان والقوقاز والبلقان[1] .

ويعتقد بعض الآثاريين أن حضارة العصور الحجرية كانت كحضاة واحدة ، حتى إننا نجد بعض مقاطع اللغة التى تتكرر بصورة شبيهة مثل « كار » ومعناه الحجر ومنه كراو وكارسو وكاربات وكراونكن[2] ، وبعض الكلمات التى تفيد معنى القلعة فى اللغة العربية والتركية والليتوانية . كما أن هناك وجه شبه بين هذه الحضارات فى جنوب أوربا ومصر والعراق والهند . ثم ظهر الاختلاف والتباين بينها على مر العصور ، وتعقدت جوانب الحياة المادية والذهنية ، وكأن البذرة الأولى من الحضارة قد أنبتت زرعا قويًّا ومتنوعا .

١ — مصر أصل الحضارة

إن الحضارة نتيجة تفاعل بين الإنسان والبيئة . فقد تكون البيئة صالحة لحياة الإنسان ، فيعمل على استصلاحها واستثمارها . وقد تقهره هذه البيئة ، فلا يبقى له وجود فيها . وكانت الظروف الطبيعة تكاد أن تتشابه فى مصر والعراق ، على ضفتى النيل وعلى شواطئ دجلة والفرات . ولقد أدى التشابه بين مظاهر الحضارتين القديمتين المصرية السومرية ، إلى كثير من التساؤلات من جانب العلماء : هل كانت حضارة مصر أسبق من حضارة سومر ؟ وأىّ حضارة أثرت فى الأخرى ؟

كان البلدان يمتازان بالسهول والوديان ، كما أن المناخ الجوى كان يساعد على نمو الزراعة وانتشارها ، وكان وادى النيل يمتد وسط الصحراء ليمنح الإنسان الرزق والحياة . وامتاز الوادى

---

(١) التاريخ العام للحضارات — ص ٣ ف

(٢) نفس المرجع ص ٥ ف

فى منطقة ما بين النهرين Mésopotamie بنفس الظروف الجوية والطبيعة التى تسمح باستمرار الحياة الإنسانية .

ونستطيع أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة والحضارة العراقية قد ظهرتا بصورتهما المتميزة قبل الميلاد بثلاثة آلاف عام ، حتى إنه يكاد يكون من المستحيل فى نظر بعض المؤرخين أن نجزم أيتهما كانت أقدم وأسبق من الأخرى . فالآثار التى اكتشفت فى « أور » بالعراق تدل على أن حضارة سومر كانت حضارة متقدمة ، اخترع أصحابها الخط الأسفينى أو المسمارى ، وجعلوا وحدة العدد ٦٠ وهذه الوحدة هى التى مازلنا نعمل بها فى قياس الساعة ؛ وهم أصحاب برج بابل . وهؤلاء السومريون لم يكونوا ساميين ، ومن الحقائق المعروفة عنهم ، أنهم تعلموا الزراعة من مصر . وقال برستد : « وكان قد جاءهم من مصر الشعير ونوع من الحنطة الذى تنشق حبوبه : ولذلك دعوه باسمه المصرى »[1] . وهذه العبارة وحدها تكفى للإشارة بأن مصر هى أصل الحضارة الزراعية التى عرفتها قبل المسيح بأربعة آلاف عام ولما كان المصريون يتنقلون بحثا عن المعادن فإنهم وصلوا إلى هذه المنطقة وعلموا أهلها الزراعة كما نقلوا إليها الحبوب والبذور من مصر .

ومن الواضح أن آثار أور فى العراق وآثار سوسة مدينة العيلاميين فى إيران لم تكن فى عظمة الآثار المصرية القديمة حتى وإن كانت تشبه الآثار القديمة قبل عهد الأسر الفرعونية . ويقول سلامة موسى نقلاً عن اليوت سميث فى ضوء التاريخ المصرى القديم وبالمقابلة بينه وبين تاريخ العراق نستطيع أن نقول إنه فى عصر قديم سبق الدولة الأولى فى مصر خرجت السفن المصرية من النيل تقصد إلى الشرق وتنشد هذه المواد التى تطيل الحياة كالجواهر والمعادن والعقاقير فقطعت البحر الأحمر ثم جازت السواحل العربية إلى أن دخلت فارس والعراق . وهناك كانت النواة للحضارة المصرية الأولى . فحضارة سوسة هى حضارة مصرية أجنبية ، ولذلك سرعان ما انحطت لأن الذين أقاموها انقرضوا واندمغوا فيمن حولهم من الشعوب فتنوسيت الثقافة التى جلبوها من مصر . ولو كانت حضارة سوسة أصيلة فيها لوجدناها ترتقى بدلا من أن تنحط ....[2]

كذلك إذا نظرنا إلى عادات الدفن لوجدنا أنها تطورت فى مصر وانحطت فى هذه البلاد ، مما يدل على أن مصر هى الأصل فى هذه العادات . ويمكن أن نقول بكل ثقة « إن الحضارة الأولى فى سومر كانت تعاصر الجزء الأخير من عصر الأسرة الثانية فى مصر (حوالى ٣٠٠٠ ق . م) ، وإن الحضارة كانت اختراعاً مصرياً ، ولم تكن عيلام وسومر سوى مستعمرات مصرية

---

(١) مصر أصل الحضارة : تأليف سلامه موسى . مطبعة المجلة الجديدة ص-٢٦ ، والسومريون شعب ينتهى إلى سلالة غير معروفة وكانوا يحلقون رؤوسهم ويرسلون لحاهم .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨ .

نقل إليها المصريون خميرة الثقافة ، ولكن ما نقل لم يكن كل الحضارة لأن قسمًا فقط من هذه الثقافة تأصل ونبت ونما »[١] .

٢ ـ خصائص الحضارة المصرية

كانت الحضارة المصرية القديمة حضارة زراعية أصيلة ، لم يعرف التاريخ لها مثيلا . وفكرة استمرارها وثباتها ودوامها ، إنما ترجع إلى طبيعتها الزراعية . والنيل هو المعلم الأول لهذه الحضارة لا لأنه يجلب الماء والطمي إلى هذه الأرض بل لأنه لقن المصريين الدرس الأول فى الحياة وهو النظام . كان النيل رسول الحضارة الوفىّ الذى يفيض على الناس بمائه وخيره مرة فى كل عام ؛ وكان لا يخلف الميعاد ! ومن معجزة وفاء النهر الخالد أن تعلم المصريون نظام الدورات الزراعية .

ولقد اهتم علماء الإغريق القدامى بهذه الظاهرة الطبيعية العجيبة التى تجعل النهر العظيم يفيض فى فصل الصيف من كل عام (أغسطس) . وكتب فى ذلك أرسطو ، وأنكساغوراس ، وديموقريطس ثم سنيكا ، ولوكر يشيوش . وكان السؤال الذى يتردد بينهم عن علة هذا الفيضان ، كيف أن الثلوج المتراكة على جبال أثيوبيا لا تذوب إلا فى فصل الصيف ، ثم كيف يمكن أن تذوب كلها فى مرة واحدة علما بأن الجو فى أثيوبيا دافئ وحار فى أكثر فصول السنة ؟ وقال البعض بأن هناك رياحا تهب فى هذا الوقت من كل عام . فالنيل لا يفيض فى فصل الشتاء ولكنه يفيض فى الصيف لترتوى الأرض بمائه .

وبقدر ما تعجب العلماء القدماء من أمر هذا الفيضان ، تعجبوا أيضًا من عذوبة مياهه وحلاوتها . فمياه النيل لا تأتى من مياه البحر المالحة ، ولكنها تأتى من مياه الثلوج والأمطار . ومع ذلك ، فكيف يمكن أن تكون عذبة إلى هذا الحد ؟

لم يكن المصريون وحدهم هم الذين أعجبوا بهذا النهر الرائع حتى قدسوه وعبدوه لأنه هو مصدر الحياة والحضارة . بل ما أكثر العلماء الذين سجلوا إعجابهم به ، بنظامه ووفائه !

وكما علم النيل المصريين النظام ، علمهم أيضًا الوحدة والاتحاد ، فوحد بين القبائل المختلفة وهو يخترق الأرض من أقصى الجنوب إلى الشمال . كانت هذه القبائل تعيش فوق الجبال التى تحدو مجرى النيل ، ثم نزلت إلى الوادى طلبا للاستقرار فى الحياة . وكانت قد جاءت من صحراء الغرب والشرق ومن الجنوب ، ومنها من جاء من صحراء فلسطين . وبفضل النيل وسهولة الاتصال اتحدت وتقاربت . ويجب أن نضيف إلى ذلك أن هذه القبائل كانت تنتمى أصلاً إلى سلالة بشرية واحدة ، هى السلالة الميديتيرانية . التى انشرت فى شمال أفريقيا وفى إيطاليا واليونان وجنوب فرنسا وأسبانيا .

---

(١) نفس المرجع ص ٣٠ .

كانت الحضارة الزراعية وسوف تكون رمزاً للحياة ولبقاء الإنسان على الأرض . إنها لم تتغير فى مظهرها وإن كانت قد تغيرت فى طبيعتها ، فلم تعد هى المصدر الوحيد لحياة الإنسان فى العصور الحديثة . إننا نرى اليوم الحضارة الزراعية فى مصر كما كانت منذ آلاف السنين ، تسير على نفس النظام والوتيرة ، وكأن شيئا لم يتغير فى حياة المصريين ، ولم يطرأ عليها جديد . والإحساس بعدم التغير هو الذى يعطينا نفس الإحساس بالتخلف عن ركب الحضارة وتقدمها .

والحضارة الزراعية هى أصل الحضارة الإنسانية كلها ، بكافة صورها وألوانها . فلا معنى لوجود الإنسان وبقائه ، إلا إذا كان هناك ضمان لهذا الوجود بواسطة الزراعة ، ولا نظن أن التقدم الحضارى يمكن أن يكون معناه إلغاء الحياة الزراعية من أجل أن تحل محلها الحياة الصناعية . ولكن الأمر الذى يجب أن نؤكده أن كليتها فى حاجة إلى الأخرى . وكل المشاكل التى لحقت بالحضارة الصناعية فى البلاد الغربية ، إنما كانت نتيجة الفقر فى حياتها الزراعية . وكل التأخر الذى تعانى منه الشعوب النامية ، إنما مصدره الافتقار إلى الصناعة ، التى أصبحت لا تستقيم الحياة الحديثة بدونها .

لقد ازدهرت الحياة الزراعية فى مصر وتقدمت منذ أقدم عصور التاريخ ، بفضل خاصيتين أساسيتين هما : النظام والاتحاد . ولا يشك أحد فى أن تقدم الحياة الصناعية يحتاج أيضًا إلى نظام واتحاد .

وجدير بالذكر أن الحضارة الزراعية لم تقم على الارتجال ، ولكنها قامت على دقة التخطيط وضبط القياس . ولا أعتقد أن أية حضارة زراعية أخرى قد بلغت ما بلغته الحضارة المصرية من دقة التخطيط . فنظام الرى فى مصر ، نظام بارع دقيق عرفه المصريون مع بداية التاريخ ، فكانوا يحفرون الترع ويبنون السدود .

إن الحضارة المصرية الزراعية التى لم تتغير فى مظهرها طوال آلاف السنين تبدو راكدة ساكنة وقد أثقلتها الأيام والسنون . ولكنها ما زالت تحمل فى أعماقها معنى الحياة ، ومصالحة الإنسان مع الوجود . وكل الغربة التى يشعر بها الإنسان الغربى فى مواجهة الوجود لا يمكن أن يشعر بها الإنسان المصرى الذى يضمه الوجود بين أطرافه .

٣ ـ مقومات الحضارة المصرية

(ا) السياسة

كل حدود مصر مفتوحة سواء فى الغرب أو الجنوب أو الشرق . لذلك كانت الوحدة الداخلية فى البلاد وحدة ضرورية من أجل حماية تلك الحدود والدفاع عنها . وكل انفكاك فى هذه الوحدة كان يساعد على ضعف مستوى الحياة الاقتصادية والسياسية ويجعل البلاد فريسة للأعداء . فالحياة الزراعية حياة جماعية لاتستقيم بدون الاتحاد والتعاون. والزرع والحصاد والدراس ليسوا من عمل فرد واحد بل من عمل الجماعة . وعندما تتوحد البلاد ، يعم الرخاء فى أرجائها وتزداد قوتها فيرهبها العدو ويخشاها . وقال بعض المؤرخين عن مصر التى لا تحميها حدودها ، إنها يجب أن تكون إمبراطورية .

كانت حدود مصر الطبيعية حدود غير آمنة ، وإن كان الغزو من الشرق والغرب يبدو دائما أكثر احتمالا من الغزو من الجنوب . ولقد عانت مصر كثيراً فى تاريخها من شر هذه الغزوات ، ولم تكن حياتها حياة سهلة ناعمة ، بل كانت حياة كفاح ونضال .

ويجب أن نشير هنا إلى الصلة الوثيقة التى تربط الحياة الاقتصادية بالحياة السياسية . إذ كانت الحالة الاقتصادية هى معيارقوة وصلابة الحياة السياسية ، فإذا ساءت الأولى ضعفت الثانية والعكس صحيح .

بدأ اتحاد القطرين الشمالى والجنوبى مع الملك « نعرمر » أو « منا » الذى أسس الأسرة الأولى . ومن آثاره اللوح المحفوظ بمتحف القاهرة والذى يمثل انتصاره على أهل الشمال . وذكر المؤرخون القدامى (هيرودوت) اسم « منا » باعتباره مؤسس « منف » أول عاصمة لمصر الموحدة . « على أن الأبحاث التاريخية التى اضطلع بها العلماء فى الأعوام الأخيرة قد أظهرتنا على أن « منا » لم يكن أول ملوك مصر . ولم يكن أول من عرف الحكومة المتحدة فيها ، فقد سبقه إلى ذلك كثير من ملوك ، وتقدمت أسرته كثير من الأسر . فعرفت مصر قبله حكومات الاتحاد كما قدمنا . وإنما ظهر « منا » والأيام تديل من حكومة الانقسام إلى حكومة الاتحاد . »[1] .

والحق أن الذى يعنينا هو حقيقة الاتحاد كضرورة سياسية للبلاد ، سواء بدأ مع « منا » أو قبله . وكانت آثار هذا الاتحاد عظيمة من الناحية الزراعية والسياسية . فكان الملك هو الذى يهتم بحياة البلاد الزراعية وبتنظيم وسائل الرى فيها . كما يهتم بتنظيم الجيش من أجل الدفاع عن

(١) موكب الشمس : الجزء الأول ص ٩٨ .

سلامة الدولة . » وكان اختياره للعاصمة منف على أساس حربى وجعل منها قلعة حربية بعد أن ضرب من حولها بخنادق الماء : فالماء من غربها ومن شمالها والنيل يجرى من شرقها فيحميها . وكان منا قد أسماها « القلعة البيضاء »[1] .

ولا ينبغى أن نردد هنا ما يقوله الغربيون عن النزعة الاستبدادية فى الشرق . ذلك لأن الظروف الطبيعية التى كانت تحيط بهذه البلاد ، كانت تفرض عليها هذا النظام من الحكم . ولا يعقل أحد أن مصر كان بإمكانها أن تستمر على حالة الانقسام والتفكك كما كان الحال فى بلاد اليونان . وليس أمامنا غير مثل أسبرطه نفسها ، تلك المدينة اليونانية الزراعية التى اختارت لنفسها نظام السلطة الواحدة وجعلت من نفسها قلعة حربية قوية . فكل الأطماع كانت تحوم حول البلاد الزراعية . وحتى فى العصور الحديثة فإن الهدف من الاستعمار هو استغلال الموارد الاقتصادية فى البلاد .

ولقد أشاد المؤرخون بحسن الإدارة ونظامها فى العصور القديمة . فكانت الأقاليم المختلفة تخضع لنظم إدارية خاصة تساعد على فرض النظام وسيادة الحق . ولم تكن هناك فروق ولا امتيازات بين الناس ، بل كان الحكم يعمل على أن يكون عادلا ومنصفا . وامتازت عصور القوة والازدهار بالعدالة ، بعكس عصور الضعف التى كان يسود فيها الفساد والظلم .

وتاريخ مصر فيه أروع الأمثلة عن عدالة الحكم ، كما أن فيه أسوأ الأمثلة عن الظلم والفساد . وعرفت البلاد عصوراً مظلمة حالكة استعبد فيها الغزاة المصريين الآمنين . كما حدث مع الهكسوس . ولم يكن الشعب يرضى بالذل والهوان دائما ، بل كان يقوم بالثورات عندما يشتد به الفقر والبؤس .

والمصريون هم أول من ثار ضد الإقطاع وقد أطاحت هذه الثورة بالدولة القديمة . وكانت هناك ظروف عديدة ساعدت على ظهور الإقطاع منها خمول الفراعنة وسوء الإدارة وعدم انتشار الثقافة والتعليم ومحاولة استقلال حكام الأقاليم . وأحس الشعب المصرى بوطأة الفقر فلم يذعن ولم يرضخ ، إنما ثار لنفسه ولكرامته . وخرجت مصر من هذه المحنة بفضل أمنمحات الأول مؤسس الأسرة الثانية عشرة ، الذى أعاد إلى البلاد الاستقرار والعدل .

لكن من أسوأ المحن التى عرفتها مصر ، تلك التى عانتها أيام الهكسوس . وكل من يحكم مصر من الأجانب فهو من الهكسوس . إذ يرجع هذا الاسم إلى الكلمة المصرية « حقا خاسوت » بمعنى حاكم البلاد الأجنبية[2] . نزحت هذه القبائل من الشرق فى الثلث الأول من القرن السادس عشر

---

(١) نفس المرجع ص ٩٩ .

(٢) موكب الشمس : الجزء الثانى ص ٢٩٦ .

قبل المسيح ، وجاءت بخيولها وعجلاتها الحربية ، واتخذت من « أواريس » (صان الحجر) في شرق الدلتا ، عاصمة لها . وعانى المصريون كثيراً من فظاعة الهكسوس وأعمال الإرهاب من إحراق المدن والقرى وخراب العمائر والمعابد[١] . وامتد سلطانهم إلى سوريا وفلسطين و بلاد النهرين وجزيرة كريت[٢] .

وظهرت بوادر الثورة على هذا الحكم الظالم رغم جبروته وعنفه منذ أيام « سقنن رع » حاكم طيبة (ثالث الحكام) . وقامت تحت راية الدين وباسم آمون معبود طيبة ، وذلك ضد « أبوفيس » ملك الهكسوس ومعبوده « ست بعل » إله الآلهة . لكن البطل المصرى الثائر لقى مصرعه في ساحة الوغى وفى أرض القتال . فحمل لواء الثورة من بعده « كاموسى » : ألا فليعلم أهل طيبة أن « كاموسى » سوف ينقذ مصر ويحفظها من مهاوى الهلاك . لسوف يخرج إلى العدو بأمر آمون ، فهو وحده الهادى سبيل الرشاد[٣] . واستطاع هذا البطل أن يخلص مصر الوسطى من نير الهكسوس الذين ارتدوا فارّين إلى الشمال . وعندما عاجلته المنية ، رفع راية الكفاح « حموسى » . الذى لاشك فيه أن الغزاة الغاصبين قد غادروا مصر إلى غير رجعة في عهد حموسى الأول الذى يعده التاريخ رأس الأسرة الثامنة عشرة .

وكم توالى على أرض مصر من الغزاة الظالمين والمستعمرين الطامعين فكان الشعب يضيق ذرعا بالظلم والإرهاب . وظل الشعب المصرى طوال تاريخه هو البطل الحقيقى الذى يدافع عن وطنه وأرضه وراء المخلصين من أبنائه .

والحق أن من يتأمل في تاريخ مصر الطويل لا يسعه إلا أن يشعر بالتفاؤل مع هذا الشعب الذى ذاق الكثير من المحن واستطاع أن يتخلص منها بأصالته المصرية العريقة . وليس أبغض على النفس المصرية من أن يحتل الأجانب هذه الأرض و يصيرون فيها حكاما . وقد يبلغ بهم الحزن والأسى مبلغا عظيماً ، حتى نظن أنهم قد فقدوا كل قدرة على الحركة والمقاومة . ولكن سرعان ما يدب الأمل في نفوسهم . فتقوى عزيمتهم ويتربصون بالعدو العار . فيقضون عليه بأمر الله . وعندما تفيض الوطنية على هذا الشعب الكريم ، فإنه يصبح قوياً عظيماً .

(ب) الدين

تعتبر الحضارة المصرية حضارة دينية ، وكل مظهر من مظاهر الحياة فيها إنما يصطبغ بالصبغة الدينية . فالسياسة والفن والأخلاق وحتى العلم ، تأثروا بالدين وارتبطوا به ارتباطا وثيقا .

(١) موكب الشمس : الجزء الثانى ص ٣٠٧ .

(٢) موكب الشمس : الجزء الثانى ص ٣٠٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٥٦ .

الديانة المصرية القديمة :

تطورت الديانة المصرية القديمة تطوراً ملحوظا من مرحلة الأسطورة إلى التوحيد . وكان هذا التطور نابعاً من الوجدان الديني المصري الذي كان يعلي من أمر الآلهة ويرفع من قدرهم . ولا شك أن كل من يحاول أن يقارن بين الأساطير المصرية وبخاصة تلك الأسطورة الرائعة المعنى والمغزى ونعنى بها أسطورة إيزيس وأوزوريس ، والأساطير الإغريقية القديمة ، فإنه يدهش من تصور الإغريق لآلهتهم . كان الإله في نظر المصريين إله الخير والبركة ، أما آلهة الإغريق فكانت تتنافس على الشر والحقد والكراهية . ومن العجب فعلاً أن تصبح حياة الآلهة سلسلة من المغامرات التي تحط من قدر البشر قبل أن تحط من قدر الآلهة . أما الأسطورة المصرية فكانت تفيض بأسمى معاني الحب وأنبلها .

كان الإحساس الديني المصري إحساسا رفيعا عاليا ، وكأن الوجود الذي تجلى له في أجمل مظاهر الطبيعة والحياة هو صورة شفافة للألوهية . ولا أعتقد أن الديانة المصرية القديمة كانت خرافة ومحض خيال ولكنها كانت تعبيراً صادقاً عن وعي الإنسان بسر الوجود .

أحب الإنسان المصري الوجود وقدس الحياة . وأحس أنه جزء من هذا الوجود العظيم ، فارتبط بالكائنات كلها كما ارتبط بالأرض التي يعيش عليها وكان الشعور الديني الذي يملأ نفسه شعوراً طبيعيًّا فطريًّا وربانيًّا فكل مظاهر الحياة بدت لعينه ولأول وهلة مظاهر للنعمة الإلهية ولكل طبيعة إنسانها ، وللطبيعة المصرية إنسان يفهم معناها ويدرك حقيقتها .لم يكن الإنسان المصري بحاجة إلى مناقشة هذه الحقيقة التي ملأت قلبه ونفسه كما ملأت عقله وذهنه ، لأنها بدت له بديهية واضحة ، وجلية .

كانت العقائد المصرية القديمة ترفع الإنسان إلى درجة عالية من الروحانية ، ويجب أن تفسر بها ولا تفسر إلا بها . وكل المزاعم التي يزعمها الغربيون عن حسية هذه العقائد ، إنما فيه الكثير من التجني على الحقيقة والواقع . فالروحانية المصرية روحانية شرقية عالية انتشرت نفحاتها ، وانطلقت نسماتها في أرجاء الوجود. إن النيل والشمس يكونان بالنسبة للمصري ألف باء الوجود. (هيجل) . ولكن المصري قد أعطى لهما معاني سامية هي معاني الحياة والخلود . وحين قال هيجل إن الفكرة الأساسية لتصور المصريين القدماء للوجود تقوم بطبيعة الحال على العالم المغلق الذي يعيشون فيه ، وبعبارة أدق على الدائرة الطبيعية المغلقة التي يحددها النيل والشمس ، فإنه لم يدرك في الحقيقة المعنى الروحاني العميق الذي كان يحيط بهذه المظاهر الطبيعية لدى المصريين . « إن مصر هي في المحل الأول ، بحر واسع من الرمال ثم بحر من المياه العذبة ثم بحر واسع من الزهور . ولا تسقط فيها الأمطار . وفي نهاية شهر يوليو تسقط قطرات الندى . ثم يبدأ فيضان

النيل فتبدو مصر كمجموعة من الجزر ، وكما يقول هيرودوت كجزر بحر إيجه . ويترك النيل وراءه عدداً كبيراً من الزواحف ، وبعد ذلك يزرع الفلاح ويحصد حصاداً وفيراً . والوجود المصرى لا يتوقف على نور الشمس وماء المطر ، بل على الشروط البسيطة التى تسهل طريقة حياته ونشاطه الحيوى . هذه الحياة هى عبارة عن دور طبيعى ينظمه النيل ويرتبط بحركة الشمس . إنها تشرق وتغرب ، وكذلك يفعل النيل[1] . ويؤكد هيجل أن الديانة المصرية قد تأثرت بهذه المظاهر الطبيعية ، وأنها كانت دائماً موضع تساؤل من المفكرين عن معناها وقيمتها . وكان المفكر الرواقى « خير يمون » الذى زار مصر يقول عن هذه الديانة إنها ديانة مادية محضة[2] . أما الأفلاطونيون المحدثون فكانوا ينظرون إلى الأشياء كلها كرموز لها قيمة روحية عالية ، ولقد جعلوا من هذا الدين ، دينا مثالياً خالصاً .

وكان من الطبيعى أن يحاول هيجل التوفيق بين النظريتين وأن يطبق الجدل على النقيضتين فيقول إن الديانة المصرية القديمة لم تكن مثالية خالصة ولا مادية محضة ، ولكنها كانت تجمع بين الاثنتين ، ووسطا بينهما . فالإنسان المصرى قد تمثل النيل والشمس فى صورة إلهين ، واختلط سير الطبيعة بتاريخ الآلهة . فأوزوريس يقتله أخوه وعدوه « طيفون » (ست) ، ريح الصحراء اللافحة . وإيزيس هى الأرض التى يرويها النيل وتهبها الشمس الحياة . لذلك فهى تجمع أشلاء أوزيريس وترثيه ومصر كلها تنشد معها لحن الموت والألم . ويصبح أوزيريس إله الموتى ويحكم عالم الخلود . ثم تنشد مصر لحن الحياة عندما تلد إيزيس حوريس الذى حملت به من روح أوزيريس . فيعود الخير إلى الدنيا ، ويكبر حوريس وينتقم لأبيه بقتل ست وسحق الشر من الوجود . وهكذا ينتهى الصراع الأليم بين الخير والشر ، بين الحياة والموت . فلقد أنبت الخير خيراً وأعطت الحياة حياة وخلوداً . وكأن الشمس بشروقها وغروبها رمز للحياة والموت . وكأن النيل بفيضه وجدبه رمز لتوالى الموت والحياة ، الخير والشر . ويرى هيجل أن الشمس هى الرمز الذى نتعرف به على أوزيريس والذى يحكى لنا قصة حياته فى كل يوم . كذلك تحكى الأسطورة أن أوزيريس هو الذى علم المصريين أصول الزراعة ، وهو رمز الخصوبة فى الحياة . وبذلك يكون رمزاً وتمثلاً للنيل والشمس معاً .

وربما يشير المؤرخون إلى ظاهرة تعدد الآلهة لدى المصريين ، وما كان لهذا التعدد من أثر على الحياة السياسية ، بحيث كان كل إقليم يستقل بعبادة إله معين . ولكننا لا يجب أن ننسى أن الوحدة كانت وراء هذا التعدد الذى لم يكن خافياً على المصريين فى أسطورة أوزيريس فكل إقليم

---

(١) هيجل : دروس فى فلسفة التاريخ ص ١٨٨ وهو يقول إنه يذكر هنا الكلام الذى كتبه القائد العربى الذى فتح مصر — أى عمرو بن العاص — إلى الخليفة عمر بن الخطاب .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٩ عاش فى عصر الإمبراطور الرومانى Tileire

من أقاليم مصر كان فيه جزء من الجسد الواحد . وكل الآلهة اتحدت فى أوزيريس .

ويقول هيجل إن بعض الآلهة المصرية كانت تمثل الروحانية ، مثل هرمس المصرى ، إله الكتابة والعلم الذى علم الإنسانية علوم اللغة والفلك والقياس والطب . ولقد أطلق « إراتستين » اسم هرمس على كتابه الذى عرض فيه أصول العلم المصرى القديم . كذلك كان أنوبيس صديقاً ورفيقاً لأوزيريس ؛ قسم ساعات النهار إلى اثنتى عشرة ساعة ، وكان المشرع الأول والمعلم الأول للطقوس الدينية . ولقد اكتشف شجرة الزيتون[1] . ومع ذلك فلم يكن أنوبيس إله الفكر - وصوره المصريون برأس كلب وظهر فى صورة حيوان . وعبادة الحيوان Zoolatrie تمزج بين العنصر الروحانى والطبيعى . ومن الممكن أن نقول إن المصريين الذين تصوروا النيل والشمس فى صورة آلهة ، قد تصوروا الحيوان أيضًا بنفس الصورة وعلى نفس النحو . إننا نكره عبادة الحيوان كراهية شديدة ، ومن الممكن لنا أن نتصور إمكان عبادة الشمس والنيل ، ولا نتصور إمكان عبادة الحيوان . ولكن المصريين قد أدركوا حكمة الحيوان ، حيويته وحركته وخضوعه لغاية الحياة مع الصمت والحزن . إننا لا ندرى فى الحقيقة ماذا يخفى الحيوان عنا ، ولا نستطيع أن نثق فيه ونسلم إليه . إن عالم الحيوان هو عالم اللامعقول ، ومهما حاول خيال الإنسان أن يفسر هذا العالم ، فسيظل على الدوام غريبا عنه . ثم كيف يمكن للإنسان أن يفهم عالم الحيوان ؟ هل بالعقل والروح إذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن يكون المصريون قد اكتشفوا روحانية الحيوان فى صورتها البسيطة والخالصة ؛ فالروح لا يدرك غير الروح . وعبادة الحيوان لا نظير لها إلا عند الهنود والمغول .

ويجب أن نشير إلى أن هيجل قد توقف عند مظهر واحد من مظاهر الديانة المصرية ، وأنه لم يتابع حركة تقدمها وتطورها . وكانت فكرة التناقض والجدل تسيطر على فكره سيطرة تامة ، حتى إنه لم يكن يفسر الحقائق بمعناها المباشر والسليم . إن الروحانية المصرية قد خرجت من ظلام الليل إلى وضح النهار واستطاعت أن تتعالى وتسمو حتى بلغت أرفع درجات التوحيد التى كان من الممكن أن يصل إليها الفكر الإنسانى فى ذلك الوقت . وكانت ديانة أخناتون أول ديانة توحيد بالمعنى الصريح . حتى ديانة « رع » يمكن أن تعتبر أيضًا شكلاً من أشكال التوحيد . وأيًّا كانت الصلة بين التوحيد فى الدين والوحدة السياسية ، فلا ينبغى أن نرد الواحدة إلى الأخرى :

ليس هناك واحد آخر يعرفك إلا ابنك أخناتون

لقد جعلته عليماً بمقاصدك وقوتك[2] .

---

(١) نفس المرجع ص ٩١ .

(٢) الأدب المصرى القديم : تأليف سليم حسن الجزء الثانى ص ١١٧ .

وتصوير أخناتون للإله الواحد ، هو تصوير لسيادته على الكون ، منذ الأزل وإلى الأبد :

مذكرى بالأبدية

وحجتى بالأشياء الأبدية

وهو الذى سوى نفسه بنفسه بيده هو

والذى لا يعرفه صانع [١] .

ومن دعاء المصريين :

ما أعظم أعمالك يارب كلها بحكمة صنعت

ملآنة الأرض من غناك[٢] .

تلك كانت الروحانية المصرية ، ترى فى الوجود كله إلهاً واحداً أحد ، وخالقه منذ الأزل . ولذا كانت الروح المصرية التى رأت نور الوجود الأزلى ، روحا صافية شفافة .

اهتم القرن التاسع عشر بالأسطورة القديمة وظهرت تفسيرات عديدة ومدارس مختلفة تحاول أن تكشف عن مفهومها ومكنونها . فمنها من جعلت الأسطورة ظاهرة اجتماعية ، وتمثلاً جماعيًّا . وتلك المدرسة الاجتماعية (ليفى برول) ترى أن الدين كله هو مجرد حصيلة لظروف اجتماعية معينة وأنه وسيلة من وسائل تنظيم الحياة . ولقد ذهب الأستاذ « دوميزيل »[٣] فى أيامنا هذه إلى القول بأن الأسطورة ليست فقط صورة لبناء اجتماعي معين ، ولكنها أيضًا التخطيط لهذا البناء نفسه . وإذا كان ذلك صحيحاً ، فإن توزيع العمل واختلاف الطبقات والطوائف فى المجتمع قد أدى إلى اختلاف وظائف ومهام الآلهة . فإذا نظرنا إلى المجتمع المصرى القديم لوجدنا أنه يحوى سبعة طوائف كما يقول هيرودوت وهي : الكهنة ، والجند ، والرعاة ، والتجار ، والصناع ، والبحارة ، والمعلمون . ولذا تعددت الآلهة وتنوعت .

ونفس الشيء فى الهند ، حيث انقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات : هي الكهنة (براهمانا) ، والجند ، والزراع . ولكن الهند قد تميزت بالتفرقة الحاسمة بين هذه الطبقات ، الأمر الذى لم يكن له وجود فى مصر . وقد تجد المدرسة الجدلية المادية مادة خصبة فى دراسة الأساطير على هذا النحو . . .

أما برجسون فكان يرى فى الأسطورة صورة للبناء البيولوجى فى المجتمعات المغلقة . فالدين يربط الفرد بالمجتمع والإنسان بالحياة ربطاً حيويًّا وتكون الطقوس الدينية نوعاً من العمل الجماعى .

---

(١) نفس المرجع ص ١٢٢ .

(٢) ص ١١٥ .

(٣) Dumezil : Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 2, Ed. 1941, p. 15.

ولم يكن الدين وبخاصة الأسطورة فى نظر ألكسندر كراب A. Krappe تعبيراً عن الإيمان والعقيدة بل عن روح العمل الجماعى[١] .

وانتشرت مدارس التحليل النفسى لتفسير الأساطير ونذكر « ديل »[٢]، وكارل يونج C. Yung وهذه المدارس التحليلية ترد الدين إلى اللاوعى واللاشعور . بينما يعتقد ماركس موار أن اللغة هى الأصل فى الأسطورة ، وأن كلمة الألوهية وجدت فى جميع اللغات السنكريتية (ديان) والإغريقية (زيوس) واللاتينية (يوفس) والجرمانية (تيو) والكلدانية (ياهو) والصينية (تين) والعربية (الله) والعبرية (إلوهن) و (يافة) وفى اللغة الهيروغليفية كان يرمز إليه بثلاثة حروف (ن ت ر) أو (ن ف ر)[٣] .

والحق أن كل النظريات العلمية التى جعلت همها تفسير الأسطورة ، قد غفلت الجانب الهام من ضمير الشعوب ، نعنى الجانب الروحى والمتعالى ، هل يمكن أن يرد الوعى الدينى للشعوب إلى اللاشعور ونظام المجتمع واللغة ؟ إننا بذلك نحط من قدر الإنسان ومن وعيه بحقيقة الوجود وجماله . إن الشعور الدينى يجب أن يظل كما هو شعور بالعلو وبأسمى معانى الحق والخير والجمال . إنه شعور الإنسان بالله .

ولقد كانت الروحانية المصرية شفافة إلى بعد الحدود ، حتى تأثر بها أفلاطون نفسه فى الجوانب الإشراقية من فلسفته . وأمدت هذه الروحانية المسيحية بالشهداء والقديسين . واكتشف المصريون قبل غيرهم الجوانب الروحية فى المسيحية واعتنقوها قبل أن يعتنقها الأوربيون والرومان . فكانت الإمبراطورية الرومانية العظيمة تدين بالوثنية حتى اعترف الإمبراطور قسطنطين (٣٠٦ — ٣٣٧ م) بالدين المسيحى وجعل المسيحية على قدم المساواة مع الأديان الأخرى ، إلى أن جاء الإمبراطور تيودوسيس (٣٧٨ — ٣٩٥) وجعل المسيحية الدين الرسمى للدولة سنة ٣٨١ م .

واضطهد الرومان المسيحيين من المصريين اضطهاداً شديداً حتى كانوا يسومونهم أشد ألوان العذاب ، فيلقونهم إلى الوحوش المفترسة أو يحرقونهم أحياء . وكان هذا هو عصر الشهداء الذى انتشرت فيه الرهبنة وفر فيه المسيحيون إلى الصحراء حيث أقاموا الأديرة . ولقد أدت المسيحية دورها السياسى فى مصر ، فكانت تقاوم الحكم الرومانى . وبعد اعتناق روما للمسيحية ، انفصلت الكنيسة الشرقية المصرية عن الكنيسة الغربية والمذهب الأورثوذكسى عن المذهب الكاثوليكى . وكان هذا الاختلاف سببا فى إيقاع البؤس والشقاء بالمصريين .

ثم جاء الفتح الإسلامى المبارك وتألقت الروحانية المصرية وشعشعت بنور الإيمان الجديد .

---

(١) Diel (Paul) : La divinité, Paris 1950.

(٢) A. Krappe : La Genese des mythes. Paris 1938, p. 23-24.

(٣) Erman A : Worterbuch der Aegyptischen Sprache. Leipzig 1928, p. 358.

وكان القائد العربي العظيم عمرو بن العاص قد طلب من خليفة المسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، أن يأذن له بالسير إلى مصر لأنها أكثر الأرض أموالا وأهلها أعجز الناس عن الدفاع عن أنفسهم وقال له : إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعونا لهم . ولقد تردد الخليفة في بادئ الأمر وأشفق على المسلمين أن يصيبهم الفشل . ولكن عمرو بن العاص كان يهون عليه فتحها ويعظم أمرها طمعاً فيها ورغبة في خيراتها لأنه وقف بنفسه على أحوالها زمن الجاهلية عند قدومه إليها للتجارة ، وعرف مدى خصوبة أرضها ووفرة خيراتها . وعندما أذن له بالرحيل ، سار عمرو بجنده مخترقاً رمال سينا حتى وصل إلى العريش سنة ١٨ هـ ، وفتحها من غير مقاومة ، ثم « سلك الطريق الذى كان يسلكه المهاجرون والفاتحون والتجار والحجاج والسائحون منذ أقدم العصور . وهو طريق يوسف عندما سار من الشام إلى مصر زمن الفراعنة وطريق قمبيز ملك فارس حين سار لغزو مصر والإسكندر المقدوني الذى مد فتوحاته إلى الهند »[1] .

ونصر الله المسلمين على الروم نصراً قوياً عزيزاً ، وتم له فتح الفسطاط والإسكندرية ، وأبرم المقوقس نفسه الصلح بين العرب والروم . وفرح المصريون بخلاصهم من الروم وحكمهم الظالم ، ودانت مصر للعرب قاصيها ودانيها ، وجمعت على محبتهم .

وإذا أردنا أن نبين دور الإسلام فى الحضارة المصرية فإننا نكون بحاجة إلى مجلدات ومجلدات . ولكنا يجب أن نقدم هنا ملاحظتين بالغتين فى الأهمية :

١ — لقد تألقت الروحانية المصرية مع الإسلام .

٢ — لقد رد الإسلام إلى مصر استقلالها السياسى .

ولا أعتقد أننا نستطيع أن نفيد شيئاً من المنهج الجدلى فى تفسير دور الدين وأهميته فى الحضارة المصرية . إن الانتقال من توحيد أخناتون إلى توحيد المسيحية ثم إلى التوحيد فى الإسلام كان يسير فى طريق واحد ، لا فى طرق متناقضة ومتنافرة

يقول هيجل[2] عن الإسلام إنه « كان ثورة الشرق التى كسرت قيود التبعية والخصوصية وطهرت النفس وشعشعتها بجعل الواحد المجرد وحدة الموضوع المطلق للوعى الخالص ، وبأن يكون العلم بهذا الواحد هو الغاية النهائية للوجود » . ولقد تميزت النفس العربية بترفعها عن الصغائر والضعف والمسكنة ، واتحدت فيها كل فضائل الشجاعة والمروءة مع عظمة النفس وكبريائها[3]

وكلما ظهرت هذه النفس النبيلة أمامنا كما يرتفع الموج فوق سطح البحر ، نراها تنطلق فى طريق

---

(١) تاريخ الإسلام السياسى : تأليف الدكتور حسن إبراهيم حسن — القاهرة ١٩٣٥ ، الجزء الأول ص ٣٠٤ .

(٢) دروس فى فلسفة التاريخ — ص ٣٢٧ .

(٣) دروس فى فلسفة التاريخ — ص ٣٢٩ .

الحرية فلا نجد شيئاً أنبل وأكرم وأشجع ولا أكثر تواكلاً منها[1] . إننا لم نر فى التاريخ مثل هذه الحماسة العربية التى صدرت عنها كل هذه الأعمال العظيمة . وكان الإسلام دين المساواة الذى يؤاخى بين الناس، « فلا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى » .

٣ ـ الثقافة والعلم والفن

العلم :

يحلو للمؤرخين والعلماء أن يرددوا ان العلوم كلها قد تأسست فى بلد آخر غير مصر نعنى فى اليونان حيث وضع إقليدس أصول علم الهندسة ، وأرخميدس صول الفيزياء وبقراط أصول الطب وهيرودوت أصول التاريخ ... إلخ . كما يؤكد الغربيون أن الهندسة والطب والكيمياء وغيرها من سائر العلوم المعروفة ، كانت كلها عند المصريين القدماء فنونا لا علوما أى أنهم كانوا يعتمدون على الخبرة والممارسة الشخصية أكثر من اعتمادهم على النظريات العامة . ومعنى ذلك أن العقلية المصرية كانت فى نظرهم عقلية فنية تقنية أكثر منها عقلية علمية .

والحق أن هذه الأحكام كلها يجب أن ننظر إليها نظرة دقيقة فاحصة . ويجب أن نؤكد منذ البداية أن المعلومات التى لدينا عن العلم المصرى القديم مازالت حتى اليوم قليلة وغير وافية . ذلك لأن المصريين القدماء قد أحاطوا علمهم بالسرية والكتمان الشديد .

لكن النتائج التى توصل إليها المصريون فى مجال الكيمياء والطب والتحنيط والهندسة ، تؤكد أنهم لا بد أن يكونوا قد توصلوا إلى أصول علمية نظرية ساعدتهم فى مجال التطبيق العملى . ولقد أظهرت الاكتشافات الأخيرة وبعض أوراق البردى مثل ورقة « إدوين سميث » وورقة « إبرز » Ebrez أن المصريين القدماء قد توصلوا إلى نتائج هامة فى علم الكيمياء . ونحن نتساءل كيف يمكن أن تكون كلمة كيمياء معناها العلم المصرى (من خيا أى مصر) ، ولا نعترف بجهود المصريين فى هذا العلم ؟ كذلك فى علم الهندسة ، يجب أن نؤكد أنهم توصلوا إلى حساب المثلثات والدوائر . واكتشفت بردية « رند » Rhind وفيها بعض المعلومات التى تفيد ذلك كذلك فى علم الفلك لا ينبغى أن نشك فى معرفتهم ببعض أصوله . ولا شك أن بطليموس قد أفاد كثيراً من العلم المصرى القديم .

ولقد أدت مدرسة الإسكندرية دوراً هامًا فى تاريخ العلم نتيجة للتفاعل مع الحضارة الإغريقية . ولكننا يجب أن نسجل هنا أن قضية العلم لم تعد فى نظرنا اليوم قضية الماضى ، بل هى

---

(١) نفس المرجع ــ ص ٣٢٩ .

قضية الحاضر والمستقبل . فلقد أفاد القدماء من علمهم وسادوا فى عصرهم ، وعلينا أن نؤدى نفس الدور بالنسبة لحضارة اليوم والغد .

الثقافة :

أول من عرف أصول الكتابة هم المصريون وكانت لهم ثقافتهم وآدابهم التى يمكن أن نحكم على أصالتها وجمالها . وكانت هذه الثقافة ترتبط بفن الحياة وآدابها . ويجب أن نذكر هنا قصة الفلاح الفصيح فى عصر الدولة القديمة إذ أجمع المؤرخون بأنها قطعة فنية رائعة . وهذه القصة تسجل حال المصريين فى ذلك العهد وجرأة المواطن المصرى فى مواجهة الحاكم إذ يقول له الفلاح أرأيت راعيا يحب الموت لرعيته ؟ ... ليتك تتروى فتبلغ العدل ، وإياك أن تقسوا بقدر ما تحس لنفسك من قوة فينا لك الأذى ؛ ليتك تكبح جماح السارق وتدافع عن المحروم ، ولا تثورنّ على الشاكى . ألا فاحذر لقاء الآخرة ، لقد وقفت لتسمع الشكاية وتفصل بين المتخاصمين ، وتمسك اللص ، والمرء يضع ثقته فيك ، فما لك غدوت معتديا . إنك لتعين السارق ولسوف يضلك خمولك ويخدعك شرهك ... ليس الخوف منك أيها الحاكم هو الذى يدفعنى إلى أن أشكو إليك ، فأنت لا تبصر ما فى قلبى ... اجعل شعارك فعل الخير لمن أحسن إليك ... أما بعد فإنى قد شكوت إليك فلم تستمع لشكواى ولسوف أذهب وأشكوك إلى أنوبيس »[1] .

وكما عبرت الثقافة القديمة عن أسمى القيم وأرفعها ، وعن الغايات النبيلة للعقل الإنسانى ينبغى أن تكون الثقافة فى الوقت الحاضر صورة رائعة للإنسان المصرى الجديد .

الفن :

يعتبر الفن المصرى القديم من أكبر وأعظم مظاهر حضارتنا الأولى . وبلغ الفن المعمارى درجة رفيعة عالية ، وعدت الآثار المصرية التى لن يمحوها الزمن من عجائب العالم . ويقف الفن المصرى القديم عاليا شامخا مثل « المسلة » التى انبهر العالم بها فوضعها فى مكان الصدارة فى أوسع الميادين فى أكبر العواصم . كما يبدو عظيما مهيبا مثل الأهرامات .

وذكر هيجل من بين الصور التى تمثلها المصريون القدماء صورة أبى الهول . وكان لهذا التمثال شأن عظيم لدى القدماء . فكانوا يقدسونه ويتخيلون فيه رمزاً لإله الشمس المعروف « حورس » صاحب الأفق . ويحكى أن فنانا مصريًّا لم يستطع أن يزيل هذا الصخر من طريق فرعون فنحته على هذا الشكل . أما عن تسميته « فمن الراجح أن يكون الكنعانيون من الأسرى قد أقاموا حول منطقة أبى الهول يعبدون إلههم حورون (حور حول) وكان على هيئة صقر . ثم يتطلعون إلى أبى الهول فلا يجدون حرجا فى خلق الصلة بين معبودهم وبين إله الشمس الذى عبد فى صنم

(١) موكب الشمس : الجزء الأول ص ٧٦ .

أبى الحول والذى دعاه المصريون حور صاحب الأفق ، وكان يصور على هيئة صقر أيضًا . خلعوا عليه اسم حور وأصبح المصريون والساميون على السواء يقدسون الإله حور ، حول فى ذلك الصنم المصرى القديم . والغالب أن يكونوا قد أسموا المكان من حول الصنم بوحول (بى حول) بمعنى بيت حول وأن يكون ذلك الاسم قد حرّف مع الزمن إلى كلمة « أبو الهول » التى يحملها التمثال اليوم علما عليه »[1] .

وأشار هيجل إلى أن هذا الصنم إنما يرمز إلى الروح المصرية التى تمزج بين المحسوس والمعقول ، فنصفه حيوان ونصفه الآخر إنسان . حتى الكتابة المصرية كان أساسها الشكل المحسوس . ولكن العجب حقًّا أن يرمز المصرى إلى المحسوس بضخامة الأسد ؟ ويقينى أن التفسير بالمحسوس فيه ضعف لا يتناسب مع ما نعرفه عن قوة وشجاعة الإنسان المصرى التى بلغت منذ أقدم العصور قوة وشجاعة الأسود . فالأسد يرمز إلى القوة أولا . ولا أجد لهذا الشكل تفسيراً أقوى من قول القدماء أنفسهم : امسكوا أنتم واستولوا أنتم يا أرباب القوة . اشربوا أنتم دماء أعدائكم . . . إن أجسامكم أجسام أسود فى السر الخفى .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٤٣ .

الفصل الخامس

الروح المصرى

يرجع الفصل إلى هيجل فى الحديث عن الروح المصرى . فهو فى نظره يعبر عن ذاته بالمحسوس . ولقد عبر المصريون القدماء عن أفكارهم وتصوراتهم بالرسم والنحت والكتابة الهير وغليفية ويمكن أن نقول عن هذه اللغة ، إنها تعبر عن روح الفن عند الشعب كله . وكان الروح المصرى وثابا مستقلا عن الروح الإفريقى ، وانتشرت نفحاته على البحر الأبيض . محل التقاء الشعوب والحضارات . . إنها تجد فيه صلابة أفريقيا المكثفة وقد اتحدت بنفحة لانهائية نحو الذاتية الموضوعية . ولكن الروح المصرى لم ينطلق وظلت جبهته محاطة برباط من حديد فلم يستطع أن يصل فى تفكيره إلى الوعى الحر والكامل بوجوده . وحاول الروح المصرى أن يتحرر بصعوبة من صور الطبيعة وأشكالها . ولم يتوصل إلا إلى الإحساس الخارجى بذاته الذى عبر عنه بواسطة الفن .

والحق أننا يجب أن نشير هنا إلى بعض جوانب الروح المصرى كما يتمثل فى العقلية المصرية وشخصيتها . فالعقلية المصرية عقلية متحضرة خلقت الحضارة وصنعتها وصارعت الوجود وانتصرت عليه . تلك العقلية التى فرضت ذاتها على الوجود جعلت منه آية وخلوداً . وما من أحد يستطيع أن ينكر أصالة الشخصية المصرية التى لم تذب فى أية حضارة أخرى .

وجدير بالذكر أن العقلية المصرية كان لها تصور خاص بالعلم وغايته . إذ كانت العقلية الإغريقية تتأمل من أجل لذة التأمل . وكان المفكر الإغريقى يهيم بالأفكار حتى تتجمد فى عقله فيضعها فى عالم آخر يكون هو عالم الحقيقة عنده . أما العقلية المصرية فكانت تتجه نحو العلم النافع للإنسان . كان الإغريق لا يقبلون أن يختلط العلم النظرى بالعلم العملى والتطبيقى . تماماً كما كانوا يرفضون أن يختلط السادة بالعبيد وكانت لهم كراهية شديدة لكل ما هو عملى وتقديس عجيب لكل ما هو نظرى بحت .

أما العقلية المصرية فكانت تقدس العمل كما تقدس النظر . وكان العالم المصرى يتأمل ويفكر من أجل العمل الذى هو غاية الحياة والوجود . وكان ولا شك تقديره للعلم النافع أى للعلم العملى لا يقل عن تقديره للعلم النظرى البحت . ولا أتصور عالما مصرياً يقع فى الحفرة كما وقع فيها طاليس الإغريقى . ومن أجل ذلك كان رصيدنا من العمل كبيراً وعظيما .

والعقلية المصرية عقلية هندسية . بنى المصريون الأهرامات فكانت معجزة الإنسان على مر العصور . وسرت روح الهندسة في كل مظهر من مظاهر حياتهم الاقتصادية والفنية . وكان المصرى يكد من أجل العمل ونجاحه .

ومما يزيد من قدر هذه العقلية رفعة وسموا ارتباط العقل المصرى بالروح والضمير فالخير يملأ قلب المصرى ، وكم قرأنا فى الأدب المصرى القديم عن الإنسان المصرى الذى كان يجتاز رحلة الحياة بقلب سليم وطاهر نقى . وتمضى أجيال وأجيال ويحدث ما يحدث فى التاريخ ، ويبقى قلب المصرى سليما نقياً طاهراً .

ولكننا نعود إلى هيجل لنعترف معه : أن القلب وحده لم يعد اليوم كافيا للسير فى ركب الحضارة الإنسانية . والروح المصرى فى حاجة إلى الوعى الكامل والحر بوجوده .

• • •

ملحق (١)

هيجل فى روسيا

حقاً لم يسافر هيجل إلى روسيا يوماً من الأيام ! فلم تكن لهذه البلاد شهرة علمية تدفع أهل العلم إلى زيارتها فى ذلك الوقت . ولكن الحق أن فلسفة هيجل قد انتشرت فى روسيا فى حياته وبعد وفاته انتشاراً واسعا ، لا فى الأوساط الجامعية فحسب، بل فى الأندية الأدبية التى كان يجتمع فيها المثقفون من الشباب والشيوخ .

وقد ظلت فلسفة هيجل حية فى روسيا منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر حتى الخمسينات منه ، وكان استقبال الروس لهذه الفلسفة طوال هذه السنوات استقبالا حافلاً يفوق فى حده استقبال الألمان لها . كانت بالنسبة إلى الأدباء والمفكرين مدرسة الفكر التى تخرجوا فيها ، وكانت بالنسبة إلى الشعب المتطلع إلى المعرفة أملاً ونوراً .

ولابد أن نتأمل فى هذا الموقف الرائع الذى جمع الشعب والمفكرين وراء نفس الأهداف الفكرية والروحية . إنه يؤكد نهضة الأمة الروسية التى هبت عن بكرة أبيها ، لا فرق فيها بين الخاصة والعامة ، لتسير فى موكب العلم والمعرفة ، ولا شك أن روسيا القيصرية قد عانت كثيراً من ظلمات الجهالة والعبودية ، ولكن على الرغم من ذلك فها هى الأمة الروسية تنهض من سباتها وتكسر قيودها وأغلالها ، وتخرج من كهفها تطالب ببعث جديد . وقبل كل شىء ، فإن هذا الموقف الرائع كان إيذانا بالثورة الفكرية والروحية قبل الثورة السياسية فى روسيا ! كان الشعب يتطلع إلى معرفة الحقيقة والعدالة والحق ، والحرية والجمال والتاريخ ! كان الشعب يطالب بمعرفة كل شىء على حقيقته ، ويطالب بمعرفة نصيبه من العدالة والحق والحرية ويطالب أيضًا بمعرفة تاريخه الماضى ليقفهم به تاريخه الحاضر . هذا ومع انتشار الحركة الرومنسية ، كان يريد أن يرى مثل غيره من الشعوب الجمال متألقا فى الطبيعة !

فلسفة مفتوحة

وكان من حسن الحظ أن فلسفة هيجل لم تكن فلسفة مغلقة ، تبحث فقط فى المعانى الفلسفية التى لا يفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة . إنما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضًا فى القضايا التى يهمّ الشعب عادة بها . فبجانب ظاهريات الروح والمنطق ، كتب هيجل فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة القانون ! وما التاريخ فى مفهوم هيجل إلا تاريخ الشعب نفسها !

وما الجمال إلا فى الصلة بين العمل الفنى وروح الشعب وماهيته ! وما القانون إلا التشريع الذى يكفل للشعب العدالة والحرية ! ومن هنا كان رواج هذه الفلسفة بين صفوف الشعب فى روسيا .

ومن الآثار الطيبة التى كانت لانتشار هذه الفلسفة فى روسيا أنها بصرت الأمة الروسية بحقيقة ذاتها وكشفت لها عن دلالة وجودها وتاريخها . وساعد انتشارها على نشأة فلسفة قومية وطنية لروسيا . وانتقل الحماس لهيجل إلى حماس لروسيا نفسها . وهكذا أنارت هذه الفلسفة للأمة الروسية طريق الحياة .

بدأ الاهتمام بدراسة أثر هيجل فى روسيا فى ثلاثينات هذا القرن وبالتحديد منذ سنة ١٩٣١ عندما ألقى م. د. تشيجفسكى بحثا عن هيجل « فى الشعوب السلافية » فى المؤتمر الذى عقدته جمعية الدراسات الهيجلية فى لاهاى ونشر ضمن أعمال هذا المؤتمر (هرلم سنة ١٩٣١) . ثم تلاه بحث آخر نشره م . جنسيكوف فى المجلة الفلسفة المدرسية الجديدة ، فى العدد الخاص الصادر فى ميلانو سنة ١٩٣٢ ، وكان موضوعه « الهيجلية فى روسيا » . ثم نشر م. ج. جانيف مقالة عن « هيجل فى روسيا » سنة ١٩٣٢ فى مجلة الدراسات الأدبية وتاريخ الفكر ، التى كانت تظهر فى برلين بصفة دورية كل ثلاثة شهور . أما عن تصنيف المؤلفات التى ظهرت فى هذا الموضوع فنجد أولا تصنيفا فى مجلة الفكر الروسى (براج ١٩٣٢) وقد نشره ب. ياكوفنكو ، وتصنيفا ثانيا فى كتاب الرائد الأول لهذه الدراسات نعنى به م. د. تشيجفسكى الذى كتبه باللغة الروسية عن « هيجل فى روسيا » ، ونشره فى سنة ١٩٣٤ ، ثم نشره مرة أخرى فى باريس سنة ١٩٣٩ . وهذا فضلاً عن المجلد الضخم الذى ظهر فى مجموعة تاريخ الهيجلية فى روسيا فى براج سنة ١٩٣٨ . ومن الممكن بل ويكاد يكون من المؤكد ، أن هناك دراسات أخرى فى هذا الموضوع لم تصل إلينا .

لماذا . . هيجل ؟

وقد نتساءل ، ما هى الأسباب التى دعت إلى اهتمام الروس بفلسفة هيجل فى ثلاثينات القرن التاسع عشر ؟ وجوابنا أن هناك آراء عديدة فى هذا الموضوع .

يعتقد الأديب المفكر كيريفسكى مثلاً أن انتشار فلسفة هيجل يرجع أولا إلى إلمام الروس باللغة الألمانية . وكان يقول نحن نقرأ الفكر الألمانى باللغة الألمانية ، كذلك فإن الأفكار الفلسفية (الألمانية) قد انتشرت عندنا بصورة واسعة .. حقًا ، لقد ساعدت معرفة الروس باللغة الألمانية ، على انتشار الفلسفة الألمانية بعامة والهيجلية بخاصة . ولكن هذه المعرفة وإن كانت شرطا من الشروط الضرورية لفهم هذه الفلسفة ، إلا أنها ليست هى الشرط الوحيد . وقد ظلت مؤلفات هيجل مجهولة فى روسيا طوال عشرين عاما بعد ظهورها على الرغم من معرفة الروس باللغة الألمانية.

وهناك رأى آخر يقول بأن تاريخ انتشار فلسفة هيجل يرجع أولا إلى تاريخ نشر مجموع مؤلفات هيجل فى روسيا سنة ١٨٣١ . وهذا التاريخ فعلاً قد اتفق عليه المؤرخون والفلاسفة بوصفه بداية انتشار الهيجلية فى روسيا . حقًّا من الممكن أن تكون مؤلفات هيجل قد عرفت قبل ذلك بين المتخصصين من الفلاسفة ؛ ولكن لا شك أن نشر فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة الدين وفلسفة القانون قد ساعد أكثر الناس على فهم هيجل . وهذا الرأى وإن كان يبدو صحيحا ، إلا أنه لا يفسر لنا تماما مدى اهتمام الروس بفلسفة هيجل . فلماذا كان كل هذا الاهتمام بفلسفة هيجل ؟

يعتقد بعض المؤرخين أنه كان من الطبيعى أن ينتقل اهتمام الروس إلى فلسفة هيجل بعد اهتمامهم بفلسفة شلنج فى عشرينات القرن التاسع عشر . وما حدث ، فى ألمانيا ، كان لابد أن يحدث فى روسيا أيضًا . فهيجل فى نظرهم يكمل الحركة الفكرية التى بدأها شلنج . ولكن هذا الرأى ليس صحيحا تماما . فنحن لا نجد أحداً من المفكرين الذين اهتموا بشلنج من أصبح هيجليا بعد ذلك . ولقد انتشرت فلسفة شلنج فى روسيا على أيدى علماء الطبيعة والأطباء مثل فللنسكى و بافلوف بينما انتشرت فلسفة هيجل على أيدى رجال القانون والأدباء من أمثال ريدكين وكريبوف وكير يفسكى .

كل هذه الأسباب فى الواقع قد تكون هى الأسباب الخارجية التى هيأت الجو لانتشار فلسفة هيجل . ولكن وراءها يكمن السبب الرئيسى الجوهرى الذى دفع الشعب الروسى إلى الاهتمام بفلسفة هيجل إلى حد كبير . هذا السبب هو فى اعتقادنا رغبة الشعب نفسه فى المعرفة وتطلعه إلى الفلسفة كمصدر للمعرفة التى ينشدها . وهذا الحماس الفلسفة هو الذى جعل الأمة الروسية تتلقف فلسفة هيجل وكأنها قد وجدت فيها ضالتها المنشودة . كان الشعب الروسى لا يريد فلسفة تبحث فى تفسير الكون وأصله ونشأته إنما كان يريد فلسفة تفسر له التاريخ و بعبارة أدق تفسر له تاريخ روسيا نفسها ، تفسر له ماضيه ووجوده الحاضر . ولقد وجد الشعب الروسى فى فلسفة هيجل العظيمة صورة مكتملة للمعرفة التى ينشدها ويتطلع إليها .

ومع رغبة الشعب فى المعرفة كان هناك مفكرون ينقلون إليه أفكار هيجل . وأول رائد نشر أفكار هيجل فى روسيا هو بيتر جريجو ريفتش ريدكين (١٨٠٨ — ١٨٩١) . ولقد لعب ريدكين دوراً كبيراً فى الحياة الفكرية فى روسيا حتى قال عنه «أبلون جريجوف» إن جامعة موسكو قد أصبحت بفضل ريدكين جامعة هيجلية . وقال أيضًا فى مسرحيته المشهورة « الأنانية نوعان » : إننا لا نجد فى موسكو غير الهيجليين . وقد يكون فى كلامه الذى جاء فى هذه المسرحية الهزلية شيء من السخرية ، ولكنه يعبر عن حقيقة ما جرى فى موسكو حيث أصبح فيها كل فرد هيجليًّا .

كان ذلك فى سنة ١٨٢٩ ، عندما سافر الطالب بيتر ريدكين فى بعثة علمية إلى ألمانيا من أجل الحصول على شهادة عليا تؤهله التدريس بالجامعة . وعندما حضر ريدكين إلى برلين أو كعبة العلم كما كانوا يسمونها فى ذلك الوقت ، كان هيجل فى أوج شهرته . فاستمع إلى محاضراته فى فلسفة القانون ، كما استمع إلى محاضرات جانس وسافنيى — ولكن منذ اللحظة الأولى انطبعت روحه بالهيجلية ، ونذر نفسه لنشر هذه الفلسفة فى بلاده . وعاد ريدكين إلى موسكو فى سنة ١٨٣٤ ، وعين مدرسا محاضراً ثم أستاذاً فى كلية الحقوق سنة ١٨٣٥ .

عاد إذاً إلى موسكو الرجل الذى عرف هيجل واستمع إليه وتحمس له . عاد لينقل الهيجلية بصورتها ومضمونها . ومع أن ريدكين كان أستاذاً فى كلية الحقوق إلا إنه قد تعلم من هيجل كيف يعطى الصدارة للمسائل الفلسفية والأخلاقية . فكان يلقى على طلبة السنة الرابعة محاضرات فى فلسفة القانون وتاريخ هذه الفلسفة وكان يتعمق كثيراً فى هذه الدراسات ، غير أنه كان عادة لا يتجاوز دراسة التاريخ القديم عند أفلاطون وأرسطو وشيشرون .

ويقول عنه تلميذه أخانسييف فى كتابه عن جامعة موسكو بين سنة ١٨٤٣ ، ١٨٤٩ ، إنه كان يلقى محاضراته بلهجة حمزسية خطابية . وهو مازال يذكر أول درس ألقاه ريديكين عليه وعلى طلبة السنة الأولى بالجامعة . إذ بدأه بسؤال وجهه إلى الطلبة الحاضرين فقال : أيها السادة ، لماذا جئتم إلى هنا ؟ ثم تولى هو الإجابة عن هذا السؤال بقوله : إنكم جئتم إلى الجامعة من أجل معرفة الحقيقة ولكى تتولوا فى بلدكم مهمة الدفاع عن العدالة .. إنكم أنتم رسل الحقيقة وحماة العدالة واختتم ريدكين درسه بكلمته المأثورة . كل شىء زائل إلا وجه الحقيقة .

وجه الحقيقة

كان ريدكين هيجلياً معنى بكل الكلمة . كان هيجل فى نظره أعظم فلاسفة الألمان جميعهم . وقد وضع محاضراته طبقا لأصول فلسفة هيجل ومبادئها . فكل درس من دروسه كان ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ، ثم ينقسم بعد ذلك كل جزء إلى ثلاثة أقسام فرعية وهكذا دواليك ، وكل مبدأ من مبادئ القانون كان يمر بثلاثة مراحل . فهو يصور أولا بصورة غامضة ولاشعورية من عادات الشعب وتقاليده . ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الثانية التى يصدر فيها القانون عن الشخصية المشرعة الواعية . ثم تأتى أخيراً المرحلة الثالثة من التشريع التى يتم فيها التأليف بين المرحلتين السابقتين ، وهى ثمرة جهود المشرعين والقضاة من أبناء الشعب الذين يعبرون جيداً عن حاجاته وآماله . وبرد القانون إلى أصوله الشعبية تنتهى حلقة تطوره .

وإذا كان أخانسييف قد أحسن وفاء وتقديراً لأستاذه ، فإن هناك تلميذاً آخر لريدكين هو تشيتشرين ينفى كل أصالة فلسفية لأستاذه ويعيب عليه تمسكه الصورى والشكلى بمراحل التطور الثلاث عند هيجل . ومما يذكر أن تشيتشرين قد أوجد قسمة رباعية لحالات التطور تحل محل القسمة الثلاثية التى ينادى بها هيجل وأتباعه. وهو يقول عن ريدكين فى كتابه الذكريات « فوسيوميناتية » : كنت أبحث فى كلامه عن مضمون حى لمقتضيات العلم ، فلم أجد إلا عرضاً صورياً ولغواً من الكلام .

ويبدو أن تشيتشرين لم يعجب لا بتفكير ريدكين ولا بأسلوبه . فريدكين فى نظره لا يتمتع بأية موهوبة ، وهو ينقل أفكار هيجل نقلاً من غير تعديل أو تجديد. وكان بأسلوبه السطحى الجاف لا يعرف يعبر بوضوح عن أفكاره . ولكننا نلاحظ أيضاً أن تشيتشرين قد تناقض فى كلامه بعد ذلك فاعترف بأن أستاذه كان يعرض كل علم من علومه القانون فى صورة منسقة ، وأنه كان يربط بين التصورات الفلسفية والتصورات القانونية ربطا منسقا . ثم إنه يعترف أيضاً بفضله فى إدخال المعانى الفلسفية مثل العدالة والحرية فى تدريس علم القانون . وقد نجح فى بيان الهدف من وجود القانون فى الدولة ، ألا وهو تحقيق الخير المشترك . والغرض من وجود الدولة ألا وهو تحقيق الوحدة بين العدالة والحرية من أجل الصالح العام .

كما أضاف تشيتشرين بأن أستاذه كان دائما أبداً متحمسا لقضية العدالة ، وأنه كان ينقل حماسه إلى مستمعيه من الطلبة فيدفعهم إلى التفكير الفلسفى ، ويدفعهم إلى حب الأفكار الخالدة مثل الحقيقة والخير .

هذا هو ريدكين الأستاذ الذى ألهب بحماسه لقضية العدالة حماس الجيل الناهض من الشباب فى روسيا ، فعلمهم أن رسالتهم فى هذه الحياة هى خدمة العدالة والحقيقة والحرية .

ولكن ماذا ترك لنا ريدكين من مؤلفات ؟

نشر ريدكين مجموع محاضراته فى « تاريخ فلسفة القانون » فى أواخر أيامه فى سبعة أجزاء (١٨٩٠) . وهذا التاريخ يتميز بدقة مصادره فى التاريخ القديم ، كما أن فيه ترجمة شافية للنصوص القديمة . ويبدو أن ريدكين فى هذه الفترة الأخيرة من حياته بدأ يشق لنفسه طريقا جديداً للتفكير وبدأ يتحرر من سلطان هيجل عليه . ولكن هذه مسألة أخرى . فنحن لا نستطيع أن نحدد فعلاً إلى أى مدى استطاع ريدكين أن يتحرر من نفوذ هيجل المطلق عليه . أنه ولا شك لم يغير شيئا من مبادئ هيجل الرئيسية .

وفى الوقت الذى كان يلقى فيه محاضراته ، وقبل أن يفكر فى نشرها ، كان قد كتب فى سنة ١٨٤٠ ملخصاً واضحا لمنطق هيجل نشرته له مجلة « الموسكو فيتيانين » . وفيه يبين كيف تقابل

مبادئ التفكير النظرى مبادئ التفكير التحليلى عند هيجل ، وكيف تنقلب التطورات إلى أضدادها . كما أكد أهمية الجدل ، لا فى التفكير النظرى وحده ، بل فى الوجود العينى أيضاً . أن موضوع المنطق هو الفكر ، ولكن ينبغى لنا أن نفهم الفكر بمعنيين مختلفين تماما . بمعناه الذاتى الخالص بوصفه عملية معينة للتفكير الإنسانى وبمعناه الموضوعى بوصفه نشاطا متعلقا بموضوع ما ، أى بوصفه تفكيراً أو تأملاً فى شىء ما . ولما كانت الحقيقة لا تعطى لنا على نحو مباشر لأنه ليس عندنا أى شعور مباشر بها فإنه لابد من أن نلجأ إلى التأمل من أجل الكشف عن الماهية الحقيقية للموضوع . ومن ثم فنحن لا نبلغ المعنى الحقيقى للموضوع إلا بواسطة التأمل . ولذلك ينبغى لنا أن نميز بين الحقيقة الموضوعية التى نصل إليها بالتأمل والتى يجب أن تتميز عن الحقيقة الذاتية التى تأتينا عن طريق تمثلاتنا الحسية للقبة السماوية . فوظيفة التأمل هى الارتفاع بالمعطيات الحسية إلى الكلية والموضوعية . وعلى ذلك فالتأمل هو فى الوقت نفسه نشاط ذاتى للفكر بوصفه ملكة من ملكات الذات ونشاط موضوعى يبلغ الحقيقة الموضوعية للشىء .

وإذا كان المنطق يهتم بدراسة الفكر منظوراً إليه فى ذاته ، فهذا لا يعنى على الإطلاق أن المنطق يقتصر على دراسة الصورة الخالصة والمجردة للفكر . بل على العكس ، يجب أن يكون المنطق مادياً وصورياً معا ، لأن شكل المعرفة لا يتعارض مع مضمونها ولا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر . والحقيقة الموضوعية التى يهتم المنطق بدراستها هى فى اتفاق الفكر (الصورة) مع الموضوع المفكر فيه (المضمون) . وهذا هو التفكير النظرى . ولكن الفكر يظهر فى ثلاث صور مختلفة : الفكر المجرد أو الذهن ، والفكر الجدلى ، والفكر النظرى .

منطق هيجل

فالذهن (رازودوك) يبحث فى العمومية ولكنه لا يصادف غير العمومية المجردة التى لا تتعلق بالجزئيات والمستقلة عنها . والفكر المجرد الذى يتجه فى اتجاه واحد يعد ناقصاً . وقد يكون ضرورياً ولازما فى ذاته ، ولكنه يصبح باطلاً عندما تقف عند حده . فلابد إذاً من أن نتجاوز حدود الذهن . ذلك لأنه إذا وقفنا عند حد التفكير المجرد ، فإن الفكر يتناقض مع نفسه وينقلب الفكر المجرد بالضرورة إلى نفى لذاته . وهذه المرحلة الثانية للفكر ، نعنى بها مرحلة الجدل . ولما كان الجدل ليس ضربا من الشك ، فإن النفى لا يمكن أن يكون هو المرحلة الأخيرة فيه . إنما الغرض من النفى والجدل أن يرتفع الفكر إلى درجة الفكر الوضعى بوصفه الوجه الثالث والأخير للفكر . وبذلك يصبح النفى لحظة من لحظات الجدل التى يتجاوزها الفكر ذاته لكى يبلغ الحقيقة .

وينتهى عرض ريدكين الموجز لمنطق هيجل ، بتأكيد الرابطة الضرورية بين المنطق وسائر

العلوم الأخرى . فيقول أن المنطق لن يبلغ قيمته الحقيقية إلا عندما يتجلى لنا كنتيجة للتجربة والمعارف المكتسبة فى العلوم الأخرى ، وعندما يتبدى لنا لا كعلم جزئى ، بل بوصفه الحقيقة العامة وبوصفه ماهية كل علم .

هذا العرض البسيط والموجز الذى يقدمه لنا ريدكين عن منطق هيجل ، وإن كان لا يدل بالطبع على دراسة متعمقة لهذا المنطق ، إلا أنه يدل على اهتمام خاص بتعريف الحقيقة وبيان مضمونها . وفضلاً عن ذلك فهو يدل على رغبة أكيدة فى نشر هذا التعريف على الملأ . إن الحقيقة الموضوعية هى فى اتفاق الفكر مع الواقع وبهذا الاتفاق ينتفى التفكير المجرد وتنتفى الآراء الذاتية .

إن إيمان ريدكين بفلسفة هيجل هو إيمان بالحقيقة التى يقول عنها كل شىء زائل إلا وجهها!

هذا هو ريدكين أول من رفع لواء الهيجلية فى جامعة موسكو . ولقد سانده فى دعوته د. كريوكوف الذى تعلم مثله أصول الهيجلية فى برلين . ولكن كريوكوف قد وصل إلى برلين فى سنة ١٨٣٢ أى بعد وفاة هيجل . ومع ذلك فقد ظل وافيا مخلصًا لفلسفته .

كان كريوكوف أستاذاً بارزاً للغة اللاتينية وشخصية مرموقة فى جامعة موسكو . حتى إن تشيتشرين الذى لم يعجب بتفكير ريدكين ولا بأسلوبه ، قد امتدح ذكاءه اللامع ومعرفته العميقة بالدراسات القديمة . وقال عنه هرزن : كان لامعا ، ذكيًا ، عالما . وقال سلوفيف المؤرخ عنه : كان كريوكوف يثير دهشتنا ، وكان عقله يمتلىء دائما بالأفكار الجديدة .. كان يغرس فينا البذور الطيبة وكان يعلمنا كيف نفكر . ومما يذكر أن سولوفيف اهتم بالفلسفة بعد استماعه إلى محاضرات كريوكوف .

ولقد لمعت شخصية كريوكوف خارج الجامعة فى الأندية الأدبية فى صالونات « موسكو . وفى وجوده كم من مناقشة اشتعلت حول الوجود والعدم ! وكان دائما يدافع عن هيجل وخاصة عن منطق هيجل ويعترض على هجوم خومياكوف عليه .

والآن نتساءل ، ما هى مؤلفات كريوكوف ؟

لقد أثر كريوكوف بشخصيته أولا . لم يترك لنا مؤلفا واحداً ، ولم يفكر حتى فى نشر محاضراته كما فعل ريدكين فى أواخر أيامه . إنما ترك لنا مقالتين جميلتين فى مجلة « الموسكوفيتيانين » الأولى عن « طابع المأساة عند طاسيت » مؤلف تاريخ الرومان (٥٥ — ١٢٠ ميلادية) ، والثانية عنوانها « بضع كلمات فى الفن المسرحى » . وفى هاتين المقالتين يتكلم كريوكوف عن التاريخ والفن ، يتكلم عنهما كما يتكلم كل أديب رومنتى . ويتكلم عنهما أيضًا بروح وبنفحة هيجلية صادقة .

يرى هذا المفكر ، أن الفن تعبير رائع وضرورى عن جياة الشعب الروحية مثل الفلسفة والقانون تماما . وكل عمل فنى إنما هو تعبير عن حياة الشعب وفى حالة ازدهارها ، يصبح العمل الفنى تعبيراً صادقا عن ماهيه الروحية . وفى هذه الهوية بين الضمير الباطن للشعب والعمل الفنى الخاص يحيا الضمير القوى فى سلام . وهنا تنشأ الفضائل العالية وتتم الأعمال العظيمة فى التاريخ .

ولكن كثيراً ما يحدث أن يعيش بعض الأفراد النابهين من أبناء الأمة فى عزلة بعيدة عن رغبات الشعب وآماله . وقد يحدث ذلك ، لأنهم لم يجدوا فى تراثهم القوى ما يشفى غليلهم وترتوى به نفوسهم . ويقول كريبوكوف لقد حدث أن عاش المفكرون فى بلاد اليونان فى حالة من العزلة الفكرية فى وقت من الأوقات ، فاحتموا فى ذاتهم عندما لم يجدوا فى دينهم الشعبى الحسى شيئا ترتضى به نفوسهم . فكان أفلاطون يبحث عن ديانة روحية تحل محل الديانة الشعبية التى بدأت تنهار تحت نقد السوفسطائيين لها . وحين انفصلت حياة الشعب تماما عن حياة الطبقة المفكرة ظهرت دعوة جديدة إلى الفلسفة الذاتية عند أنكساغوراس وسقراط . فعندما لا يرضى المفكر بالواقع الذى يعيش فيه ، يخلق لنفسه عالما خاصاً .

ويعتقد كريبتوكوف أنه إذا عاش المفكرون فى حالة من العزلة : لا ينظرون إلى حاضرهم ويفرون عن واقعهم ، فإنهم يشعرون بعذاب النفس والضمير ، كما أن انفصال الطبقة المفكرة عن الشعب يؤذن بهلاك الأمم وصوت الشعوب .

الطبقة المفكرة والشعب

ولقد حدث هذا التعارض بين الطبقة المفكرة والشعب فى عصر الانحلال الرومانى أى فى العصر الذى عاش فيه طاسيت . ولقد أخذ هذا الصراع صورة عنيفة فى مأساة الأمة التى وقعت ضحية الصراع بين إرادة الأفراد وإرادة العامة والخطيئة هنا مشتركة تقع على عاتق الخاصة والعامة معا ، فإرادة الخاصة . كانت ظالمة ، وإرادة العامة كانت ظالمة أيضاً ، ومن أجل هذا حق عليهما الموت ، وبالتالى موت الحضارة الرومانية نفسها . ولقد عاش طاسيت مأساة الأمة الرومانية حين تكلم ضميره الإنسانى . إنه رومانى كتب عليه أن يشهد موت الحضارة الرومانية وأن يحيا مولد الحضارة الجرمانية .

كان كريبوكوف يريد فى الحقيقة ما يريده هيجل ، كان يريد من أبناء الشعب أن يعبروا عن أمانيه أو كما يقول عن ماهيته الروحية .

وهناك مفكر آخر عرف هيجل جيداً ، ولكنه لم يصبح هيجلياً على الرغم من إعجابه

الشديد بهيجل ودعوته إلى قراءة مؤلفاته . هذا المفكر هو كيريفسكي . قرأ لهيجل فى برلين ، قرأ له موسوعة العلوم الفلسفية وقرأ له المنطق . والحق أننا لا نجد عنده حماس ريدكين وكريبوكوف ، إنما نجد عنده دراسة فاحصة وناقدة لفلسفة هيجل . فإعجابه بهيجل لم يأخذ بعقله أو بقلبه حتى ينسى أن الفلسفة التى ينبغى أن تغرس بجذورها فى روسيا لا يمكن أن تكون الفلسفة الألمانية بل الفلسفة الروسية . كان كيريفسكي فى الحق أكثر المفكرين الروس حكمة واتزانا .

عاش كيريفسكي من أجل أمل واحد وهو أن يرى لروسيا فلسفة قومية تعبر عن حياة شعبها وتاريخه ، عن آماله وعن روحه . هذا الأمل الذى لم يستطع أن يحققه قد ساعده على الأقل فى فهم هيجل من غير أن ينقله نقلاً . فإذا كان هيجل قد قال كل ما يمكن أن تقوله الفلسفة الغربية فعلى الروس الآن أن يقولوا كلمتهم . إن الفلسفة الحقة فى روسيا لا يمكن أن تكون هى الفلسفة التى تنقل عن شلنج أو هيجل . إنما الفلسفة الروسية الأصيلة هى التى تنبع من ضمير روسيا نفسها حتى تصبح الفلسفة الروحية للشعب الروسى نفسه .

وفى سنة ١٨٣٠ سافر كيريفسكي إلى برلين وهو شاب فى الرابعة والعشرين من عمره ، وقد قص علينا حياته فى برلين فى رسائله التى تركها لنا وخاصة فى المجموعة الخاصة من رسائله التى تعرف باسم الرسائل البرلينية . وهو يقول لنا إنه كان لا يفوته حضور محاضرات شلايماخر فى الساعة الثامنة صباحا ، وأنه كان يفضل الاستماع إلى دروس ريتر فى الجغرافيا على دروس هيجل نفسها. ذلك لأن هيجل كان من عاداته أن يتكلم بصوت خافت هادئ ، وكانت كلماته لا تصل إليه حتى حدث ما لم يكن يتوقعه كيريفسكي نفسه ألا وهو زيارته لهيجل والتعرف به . ولقد أحسن هيجل لقاء الشاب الروسى الذى أعجب من جانبه ببساطته وعمقه .

ولم يكن إعجاب كيريفسكي بشخصية هيجل وحدها ، بل أعجب أكثر وأكثر بمذهبه وفلسفته . فهو يسلم بلا جدال بأن مذهب هيجل يمثل قمة بناء الفلسفة الغربية ، وهو كلمتها الأخيرة لا من الناحية الزمنية ، بل من الناحية الفكرية . ولن يوجد بعد هيجل إلا من يردد هيجل . فهو نهاية تطور الفكر الغربى وبه تنتهى حلقة تطوره . إن هيجل قد وضع مذهبا فلسفيًّا كاملاً ، ومعه تنتهى قصة الروح الذى وصل إلى المعرفة التامة والكاملة .

فلسفة مجردة ونظرية

يسلم كيريفسكي بذلك ولكنه يرفض أن يكون هيجلياً . إنه ينقد هيجل نقداً نحن جميعا فى حاجة إلى معرفته . إن فلسفة هيجل هى فى نظره فلسفة مجردة ونظرية . إنها مبنية على سلطة ونفوذ الفكر المجرد الخالص . وهذه الفلسفة المجردة قد فصلت بين عقل الإنسان ووجدانه ،

بين مشاعره وإرادته . حقاً إن هيجل نفسه ينقد الفكر المجرد ، ولكنه فى نقده هذا لم يستطع أن يتحرر تماما من سلطان العقل النظرى عليه .

إن هيجل يمثل فى نظره المذهب العقلى . فهو متأثر بالتراث الأرسطى والمدرسى . وهو يقارن بين أرسطو وهيجل فيقول : إن المبادىء التى نستخلصها من مؤلفات أرسطو — لا المبادئ التى يقتنع هيجل بها هى نفس المبادئ التى فرضها الشراح عليهم .. والتفكير الجدلى الذى يعزى اكتشافه إلى هيجل كان موجوداً قبل أرسطو نفسه عند الإيليين . حتى إننا حين نقرأ برمنيدس لأفلاطون إنما نشعر بأن تلميذ برمنيدس هو الذى يتكلم . وهذا معناه أن هيجل ليس أول من رأى فى الجدل المهمة الرئيسية للفلسفة . إن الأستاذ البرلينى يرى فى الجدل قوة سحرية تقلب كل فكرة معينة إلى ضدها ويخرج منها نبعا جديداً ، ويضع تصورات الوجود واللاوجود والصيرورة بوصفها عمليات الفكر التى تشمل كل الوجود وكل المعرفة . ولكن ليس هو أول من رأى ذلك . إن الفرق ، بل وكل الفرق بين الفلاسفة القدماء والمحدثين هو تنسيق الأفكار والتوسع فيها وإثرائها بالعلوم المكتسبة طوال مئات من السنين (نيف وألفين) . أما المبادئ والأصول التى ارتفع العقل إليها فهى تظل كما هى . إن العقل الإنسانى يقف دائما فى نفس مستواه ولا يصل إلى مستوى أعلى منه . إنه يرى دائما نفس الحقيقة ولا يرى أبداً أبعد منها . وكل ما هنالك أنه كلما تقدم العلم والزمن به رأى هذه الحقيقة فى أفق أكثر وضوحا .

ويعتقد المفكر الروسى أن هناك قرابة قوية بين عقلية الرجل الغربى وعقلية أرسطو . ولقد قامت الحضارة الأوربية الغربية على أساس المشاركة الوجدانية بين الرجل الغربى وأرسطو .

وهيجل فى نظره قد انتهى إلى نفس النتائج التى انتهى إليها أرسطو فى فلسفته : هذا على الرغم من أن أرسطو قد بدأ من نقطة أخرى غير التى بدأ منها هيجل . حتى إن أرسطو لو بعث حياً فى عصر هيجل لبنى مذهبه بالصورة نفسها التى بنى بها هيجل . حقاً ، إن صوت العالم الغربى الجديد إنما هو صدى لصوت العالم القديم !

وهناك نقد آخر يوجهه كيريفسكى إلى هيجل ، وهو نظرته إلى الإنسان ككائن مجرد . هذا الإنسان الذى أصبح عقلاً مجرداً قد فقد إحساسه بالجمال وشعوره بالواجب . إن هيجل قد وقع فى نفس الخطيئة التى وقع فيها أرسطو ، وهى الفصل بين عقل الإنسان ووجدانه . وهكذا ضاعت وحدة الإنسان ! . إن كيريفسكى يبحث عن هذه الوحدة ، إنه يريد إنسانا كاملاً لا إنسانا مشوها قد فصلت رأسه عن جسده . إن الإنسان الحى ليس عقلاً مجرداً . وهذا ما يبعد كيريفسكى عن الحضارة الغربية كلها . حتى أنه فى الحقيقة حين يوجه نقده إلى هيجل وأرسطو الذى يختفى من ورائه ، إنما هو يوجه نقده إلى الفلسفة الغربية كلها .

ولم يجد كيريفسكى فى فلسفة هيجل شيئا يمكن أن يرضى ميوله الدينية القوية. فإله هيجل المجرد لا يستمع إلى دعاء أحد، ولكن من يتوجه بالدعاء إليه ؟ هل هو الإنسان المجرد ؟ إن العقل المجرد لا قدرة له على الصلاة والدعاء .

هذا هو كيريفسكى المفكر الأديب الروسى الذى عرف هيجل ونقد فلسفته ورفض أن يصبح هيجلياً . إنه روسى أولا ، والدماء التى تجرى فى عروقه دماء روسية شرقية. إنه برغم إعجابه بالحضارة الغربية يرفض أن يصبح أوربياً ، ألمانياً أو فرنسيا ؟! إنه يتطلع إلى فلسفة قومية تعبر عن أمانى أمته وآمالها .

ملحق (٢)

هرزن واليسار الهيجلى

الفلسفة كالبحر تتحرك فيه الأشياء وتحيا فى أعماقه . والشيء المتجمد والمتحجر حين يسرى فى تيارها الذى لا أول له ولا آخر ينصهر كما ينصهر فى نار حمئة . ويبقى دائما سطحها اللامحدود كسطح البحر ، مصقولا : هادئا ، وشفافا ، يعكس نور السماء » .

ا هرزن

هرزن مفكر ثائر ، دفعته الحياة إلى الثورة ، والثورة إلى الفكر والعمل . وهو كسائر المفكرين الروس الذين عاشوا فى أربعينات وخمسينات القرن التاسع عشر ، قد تأثر بهيجل إلى حد كبير . ولكنه لم يتأثر به كما تأثر ريدكين وكرييوكوف وكيريسفكى ، فهناك التزام فكرى كانت تفرضه الثورة عليه ، وهو أن يكون يساريا . فلا يحق لثائر أن يكون يمينيا . ولقد كان هرزن أول وأكبر ممثل لليسار الهيجلى فى روسيا ، وقد يكون من بين الهيجليين الروس : اليسارى الوحيد الذى مازلنا نذكره حتى الآن .

وإذا كان اليمينيون لا يهتمون إلا بالآراء النظرية وحدها ، فإن اليساريين هم الذين يربطون الفكر بالعمل . فما فائدة النظر الذى لا يهدى إلى العمل ؟ وما الغرض من الفلسفة التى لاتترجم إلى عمل ؟ الفكر سلاح ونور للحياة ، ولكن هل من الممكن أن يكون الفكر غاية فى ذاته ؟ إن النظر لا يبرره غير العمل ، ولا ينبغى أن ينفصل الفكر عن الحياة . إن المفكر اليمينى الذى لا يهتم إلا بالآراء النظرية وحدها ، إنما هو يوجه نظره نحو الماضى المتجمد والمتحجر . أما المفكر اليسارى فهو ينظر دائما إلى الحاضر الحى . وكان هرزن يقول : نحن مسئولون عن الحاضر . ولماذا نعيش على ذكريات الماضى ونترك الحياة تمضى من غير أن نلتفت إليها ؟ إن المفكر اليسارى يجد نفسه ملتزما بأن يصنع التاريخ ، وأن يعمل فى الحاضر من أجل الإنسان والمجتمع . ولقد كان المجتمع الروسى يبحث فى ذلك الوقت عن معنى وجود الذاتى ، عن معنى حاضره ومستقبله . كان يبحث عن فلسفة التاريخ وفى فلسفة الفن وفلسفة الدين عن ماهيته القومية الخالصة فسار هرزن فى هذه الحركة : سار مع جموع هذه الأمة التى كانت تدق على أبواب عالم جديد .

هرزن . . . الثائر

لكن من هو ألكسندر إيفانفوفيتش هرزن ؟

إذا أردنا أن نفهم شخصية هرزن الثائرة فلابد أن نذكر شيئا عن نشأته الأولى . فقد شاء القدر أن يولد ابنا غير شرعى لسيدة ألمانية من مدينة شتتجارت ، ولسيد نبيل من أعرق الأسر الأرستقراطية فى روسيا هو إيفان ألكسفيتش هرزن . وهكذا وهبه القدر الحياة ليصارع الحياة .

وقد تأثر الطفل الذى امتزجت فيه الدماء الروسية بالدماء الألمانية فى نشأته الأولى بحضارتين مختلفتين ، الحضارة الروسية الشرقية والحضارة الألمانية الغربية . فقد عهد أبوه بتعليمه إلى سيدة ألمانية هى « فراو برفو » لتلقنه أصول اللغة الألمانية ، وقامت على تربيته مربية (نيانيا) روسية هى « فيرا أرتمنوفا » ، فعلمته اللغة الروسية ، وملأت قلبه وروحه بحب روسيا . ونشأ ألكسندر هرزن فى بيت أبيه يتلقى أصول العلم والتربية مثل سائر أبناء الطبقة الأرستقراطية . ولكنه فى الحقيقة كان يختلف عنهم من ناحيتين ، الأولى : هى إتقانه للغة الألمانية منذ حداثته ، مما ساعده على قراءاته روائع الفكر الألمانى فى وقت مبكر . والثانية : أنه لم يكن للتربية الدينية أى أثر فى حياته الأولى . فكان أبوه يعتقد أن الغرض من الدين هو السيطرة على الشعب ، وأنه لاينبغى أن يؤثر على عقول وقلوب أبناء الطبقة الأرستقراطية . لذلك فى الوقت الذى كانت تدين فيه روسيا كلها بالأرثوذكسية كان هرزن بعيداً كل البعد عن روح الدين . ولم تحاول أمه من جانبها أن تجعل منه بروتستنتياً لوثرياً مثلها . وكل ما فعلته أنها قرأت معه الإنجيل والتوراة .

ومع ذلك ، فهناك شىء واحد جعل هرزن شبيها بأقرانه الأطفال على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية . هذا الشىء هو شغفهم جميعا بسماع تاريخ روسيا الحاضر . فلم يكن تستهويهم حكايات السحرة والساحرات (بابا ياجا) بقدر ما كانت تستهويهم حكايات حرب نابليون وحصار موسكو ومعركة بورودينو ومعاهدة باريس وانتصار الروس . وكانت مربيته فيرا أرتمنوفا هى التى تنشد له هذه الملحمة الرائعة كأنها الإلياذة أو الأوديسا . وهكذا كان تاريخ روسيا الحاضر هو الذى ملأ قلبه وعقله وخياله .

وفى التاسعة من عمره ، تعلم اللغة الفرنسية مع مدرس فرنسى هو « بوشو » وفد إلى موسكو من مدينة متز . ولقد ساعدته معرفته لهذه اللغة على الاطلاع على الكتب الفرنسية التى كانت تزخر بها مكتبة أبيه ، وكان أكثرها من روايات القرن الثامن عشر مثل : لواوت وفانفان ، جاك ، وجورجيت ، ألكسيس ، أو بيت الغابة الصغير ... إلخ . كما قرأ أيضاً لافونتين وبومرشيه (زواج فيجارو) وكان فى الوقت نفسه يقرأ بالألمانية كتب الجغرافيا والتاريخ الطبيعى . وهكذا نشأ

هذا المفكر الحى الحر شغوفا بمعرفة العلوم الطبيعية وأكثر ميلاً إلى الواقع منه إلى الخيال .

وبدأت ثورة هرزن على الحياة حين تكشف له زيف الحياة التى يحياها بدأت يقظة الثائر حين شعر بمرارة الظلم الذى تفرضه المجتمع عليه وعلى أمه . وكان حينئذ فى الثانية عشرة من عمره . فتحرك وجدانه وضميره نحو الشعب الذى عاهد نفسه أن يكون دائما معه لا عليه ثم بدأت الآراء الديمقراطية والآراء التحررية أو الليبرالية تصل إليه . فسمع كما سمع الناس جميعهم عن ثورة ١٤ ديسمبر وعن موت الأحرار أمثال ريلييف ، وباستل . وتوطدت عرى الصداقة بينه وبين طالب من كلية الطب هو « بروتوبوبوف » . وكان الصديق ينقل إليه الأفكار الثورية التى كانت تجرى تحت الستار بين طلبة الجامعة . وكان يقرأ معه القصائد والكتب التى كانت تمنعها الرقابة ، مثل قصيدة بوشكين « إلى الحرية » و « الخنجر » وغيرها ، وقصائد ريلييف « دومى » ، و « فوينا روفسكى » كما قرأ معه كذلك مؤلفات بلوتارك وقطاع الطرق لشيلر . ونضجت عقلية الشاب الثورية تحت تأثير هذه القراءات كما تنضج الثمرة تحت أشعة الشمس . وتفتح عقله للأدب والفلسفة كما تتفتح الزهرة لنور الصباح .

وقرأ هرزن مع صديق آخر هو أوجاريف ، الرسائل الفلسفية لشيلر كما قرأ جوته . وتأثر بهما إلى الحد الذى جعله يقول : كنت أستلقى أحيانا فوق التل وأقرأ شيلر بصوت عال فكان يخيل إلى أن هذا الامتداد اللانهائى هو امتداد لذاتى أنا ، وأن جسمى هو هذا التل مع كل ما يحيط به . وكان يبدو لى أن الحياة تنبض فيه كما تنبض فى أى جسم حى . وأحيانا كنت أشعر بضياعى فى هذا اللانهائى كورقة فى مهب الريح . وكأن الحياة التى ترفع الجبال وتشق الوديان تنفصل عن الأرض وتتأمل ذاتها فى ذاتى أنا ..

إن هرزن الذى تأثر برومانسية شيلر قد تأثر أيضًا بروحانية جان جاك روسو . فقرأ له مع صديقه باسك الاعترافات ، والعقد الاجتماعى وهلويزا الجديدة . واستطاع أن يجمع بين أفكار شيلر الإنسانية ونظرية المساواة الطبيعية عند روسو.

ثم بدأ التيار الرومانسى يتحول فى روسيا تحت تأثير شلنج إلى المثالية المتعالية . وجدير بالذكر أن آراء شلنج فى فلسفة الطبيعة انتشرت أولا فى الأوساط العلمية وبخاصة بين الأطباء من أمثال فلنسكى وبافلوف وأصبح شلنج رسول الفكر فى روسيا . وكان من الطبيعى أن يتأثر بفلسفة شلنج بعد أن عرفها عن طريق أحد أساتذة كلية الطب ، ونعنى به أبولنسكى . وقد أعجب بقول شلنج : الفن يشير إلى أسرار الطبيعة ، ولكن العلم وحده هو الذى يكشف لنا عن حقيقة هذه الأسرار . إن العلم والفن شقيقان والفلسفة المتعالية هى نتيجة اتحادهما معا .

ولكن فى الوقت الذى كانت تنتشر فيه فلسفة شلنج المتعالية كانت تنتشر أيضًا آراء الماديين

والحسيين من فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال هولباخ وكونديلاك . وفكر هرزن فى دراسة هذه الآراء على حقيقتها ، فكر فى دراستها علمياً حتى يمكنه الرد عليها ، ولذلك التحق بكلية العلوم بجامعة موسكو فى سنة ١٨٢٩ . وتعد مرحلة التعليم الجامعى مرحلة جديدة فى حياة هرزن العقلية . فقد كانت الجامعة ديمقراطية بروحها وكيانها ، يتساوى فيها إبناء الطبقة الفقيرة مع أبناء الطبقة المتوسطة والطبقة الأرستقراطية . كانت الجامعة تفتح أبوابها أمام كل طالب يجتاز فيها امتحان القبول بتفوق . وكان طلبة الجامعة على اختلاف طبقاتهم الاجتماعية من أنصار الآراء الثورية الحرة.

حياة داخل الفلسفة

ومن حسن الحظ أن إدارة الجامعة كانت قد تغيرت . فقد كان على رأسها قائد عسكرى هو الجنرال بيساريف ، ألغى الفلسفة من برامج التعلم ، كما فرض على مدرسى التاريخ برنامجاً خاصاً أخذه عن جامعة قازان والقديس بطرس. ونص فى لائحة الجامعة على أن الغرض من التعليم هو تفنيد كذب السوفسطائيين ، والرد على سخف المدرسيين ، وتقويض شك الفلاسفة الزائفين (فلاسفة القرن الثامن عشر) . فعين الأمير جولسين الذى اشتهر بميله إلى الآداب والفنون مديراً للجامعة خلفا لبيساريف فى سنة ١٨٢٨ . واستطاع فعلاً أن يغير النظام العسكرى الذى كان قد فرضه زميله السابق على الجامعة . ولكنه لم يستطع أن يعيد الفلسفة إلى برامج التعليم . وعلى الرغم من ذلك كانت الفلسفة تدرس فى الواقع مع علم الفيزياء . وكان القائمون بتدريس هذه المادة يشيرون دائما إلى فلسفة الطبيعة عند شلنج . ولا عجب ، فقد كانت الفيزياء التى تدرس عندئذ فى جامعة موسكو هى الفيزياء النظرية البحتة . . أما الفيزياء التجريبية فكانت تأتى فى المرتبة الثانية لتأكيد النظريات العلمية وتحقيقها . ولذلك كان أساتذة العلوم يتمتعون بقدر كبير من الثقافة الفلسفية .

ويعتقد لابرى فى كتابه (ألكسندر هرزن — باريس ١٩٢٩) ، أن هرزن قد تأثر فى ذلك الوقت بمفكر آخر غير شلنج أو أوكى وهو فيكتور كوزران الذى بدأ ت آراؤه تنتشر فى روسيا بصورة شعبية . ولكن الحق أن الثائر الذى لم يقنع تماما بآراء شلنج فى المثالية المتعالية ، لم يقنع تماما بآراء كوزان فى فلسفة التاريخ للحاضر أنه كان يبحث عن شيء آخر غير المعنى التاريخى أو الماضى ، كان يبحث عن فلسفة للتاريخ تحدد مصير الإنسان فى هذا التاريخ .

ثم بدأ يقرأ لسان سيمون ولكنه نظر إلى الفلسفة السانسيمونية الجديدة على أنها امتداد وتوسع للفلسفة الألمانية . وعرف آراء سان سيمون فى فلسفة التاريخ ومذهبه فى العلوم الإنسانية ، ونظريته الاشتراكية ، وبدأت فكرة الصراع بين الطبقات الاجتماعية المختلفة تتضح أمامه — فقرأ لفيكو

ولمنتسيكو ولهردر ، وتبين له منذ ذلك الوقت أن المشكلة الرئيسية فى المجتمع الحاضر هى عدم توافر الحرية السياسية التى تطالب بها الاشتراكية .

ولم يكمل هرزن دراسته الجامعية فى كلية العلوم . فقد حكم عليه بالسجن بتهمة التآمر على سلامة الدولة . وقبض عليه فى ٢١ من يوليو سنة ١٨٣٤ وأودع فى سجن برم فى ٣١ من مارس سنة ١٨٣٥ ، وتعلم هرزن فى السجن اللغة الإيطالية وكتب فى أول بحثه له « الألما المسافر » . اتجه إلى قراءة الكتب الدينية : الإنجيل وحياة القديسين . وقرأ دانتى بلغته الأصلية . وبدأ هرزن يفكر فى فكرة خلاص الإنسانية من آلامها . فكتب قصة « القديسة تيودورا » وفيها يبشر بملكوت الله . ولكنه ملكوت تحكمه الآراء السانسيمونية ، فلا يتحقق فيه الإخاء والسلام إلا بتحقيق الحرية السياسية فى المجتمع . إن هرزن لم تكن تعنه مشكلة الألوهية بقدر ما كانت تعنيه مشكلة الإنسان وحرية .

وفى العاشر من أبريل سنة ١٨٣٥ ، نقل هرزن إلى المعتقل السياسى فى فياتكا ، بالقرب من حدود سيبريا . وكان هرزن يمضى أيامه يقرأ مؤلفات فتبرج الصوفى (تلميذ يعقوب بهمه) .

الحاضر هو الحياة

وكانت الليالى تمضى فى فياتكا ، وهرزن يترقب لحظة الحرية . وفى ديسمبر سنة ١٨٣٧ ، نقل إلى مدينة فلاديمير بالقرب من موسكو فى انتظار الإفراج عنه . وأصبح هرزن يفكر ويتأمل فى حاضر روسيا . إن الماضى لا يحيا من جديد ، أما الحاضر وحده فهو الحياة . إنه يفكر فى روسيا كما هى فى الواقع ، لا كما يصورونها فى كتب التاريخ . ومن أجل روسيا أصبح يتطلع إلى حياة حرة للفكر وللعمل ، يتطلع إلى نور الحرية المشرق البسام .

وأخذ هرزن ينشغل بالمسألة التى شغلت أذهان أكثر المفكرين فى عصره ، وهى أهمية القرن التاسع عشر فى التطور التاريخى للإنسانية بين الحاضر والمستقبل . وظهور كتاب سيروفسكى « مقدمة فى فلسفة التاريخ » (برلين سنة ١٨٣٨) ، فبادر بقراءته . إن هذا الكتاب الذى يعد نقطة التحول الثورى فى التفسير السياسى لهيجل ، كان له أكبر الأثر فى توجيه هرزن نحو اليسار الهيجلى قبل أن يقرأ مؤلفات هيجل ذاتها .

وكانت الآراء اليسارية قد بدأت تنتشر فى ألمانيا ، ولكنها كانت تدور كلها حول التفسير الثورى للدين . فصدر كتاب هنريشز عن « الدين من حيث علاقته مع العلم » فى سنة ١٨٣٢ ؛ وكان هنجشتنبرج يوجه إلى فلسفة الدين نقداً عنيفا فى جريدة الكنيسة الإنجيلية التى أسسها فى سنة

١٨٢٧ . ولكن كتاب شتراوس عن حياة المسيح (برلين ١٨٣٥ — ١٨٣٦) هو الذى حدد ورسم طريق اليسار الهيجلى ، مع أنه لم يرسمه ولم يحدده إلا فى اتجاه واحد ، هو اتجاه الدين لا غير . لذلك فكر الشباب الهيجلى فى تطبيق التفسير الثورى الجديد للهيجلية على السياسة . كان هيجل يقول : « إن طائر منيرفا لا يصحوا إلا عندما يسدل الليل ستاره » (تصدير فلسفة القانون) . ومعنى ذلك أن الغرض من الفلسفة هو فهم الواقع وتسجيل ما حققه العقل فى التاريخ . ولكن التاريخ ليس الماضى والحاضر ، إنه المستقبل أيضاً : مستقبل الإنسانية الحرة . لذلك كان لابد من نقل حركة الجدل من الحاضر إلى المستقبل حتى يكون الجدل أداة للعمل السياسى . وكان سيزفسكى أول مفكر استطاع أن يستخلص من فلسفة هيجل نظرية للعمل السياسى تتفق مع الأهداف الثورية التحررية .

نظرية ثورية جديدة

ولكن ما هو المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه هذه النظرية الثورية الجديدة ؟ يقول سيزفسكى إن العقل القادر على تصور المطلق ، قادر أيضاً على تصور تجليه فى الزمان ، وعلى تصور نمو الفكرة . فى المستقبل . لقد استطاع هيجل أن يستخلص من الماضى قوانين التاريخ ولكن فى استطاعتنا نحن أن نغير العالم بواسطة هذه القوانين .

إن تاريخ العالم يعبر عن نمو الفكرة أو الروح ، ولكن هذا التعبير لم يكن حتى الآن تعبيراً كاملاً عن النشاط الشعورى للإنسان وعن إرادته العاقلة . إن فلسفة هيجل النظرية لا يمكن أن يكون لها أى أثر على مصير الإنسانية ، ولذلك فإن سيزفسكى يريد فلسفة تحدد السير العقلى للتاريخ فى المستقبل . إن معرفة المستقبل ليس نبوءة بل تنبؤ . وفى إمكاننا أن نضع تخطيطا عاماً للتاريخ فى المستقبل .

ولكن هذه الفلسفة الجديدة التى يطالب بها سيزفسكى هى فلسفة للعمل (براكسيس) ، فلسفة تحمل الإنسان على صنع المستقبل بدلا من أن يكون أداة لاشعورية أو ألعوبة فى يد التاريخ وكان يقول إن الفلسفة بإمكانها أن ترسم هيكل التاريخ وبذلك تصبح فلسفة تطبيقية .

إن هيجل قد وقف فى منتصف الطريق ، ولكن لابد من السير قدما فى طريق الجدل لتحديد المستقبل . ولذلك فإن سيزفسكى لا ينظر إلى الماضى أو إلى الحاضر إلا من أجل تحديد صورة المستقبل . ولكن كيف يمكن أن يتم هذا التحديد القبلى للمستقبل ؟ لا شك أن سيزفسكى يؤمن بدور العقل فى التطور التاريخى ، ولكنه لا يؤمن به كما آمن به المصلحون فى عهد الإصلاح أو الفلاسفة فى عصر الأنوار . إنه لا يسلم حتى بدور العقل الذى حدده هيجل . فالفكر عند هيجل لا يعنى إلا بالواقع ، واقع العالم والواقع السياسى والاجتماعى . ما الفكر عند سيزفسكى

فهو يحدد برنامج العمل فى المستقبل . ويمكننا أن نقول إن هذه هى مهمة الرئيسية للفلسفة فى نظره .

والحق أن كتاب سيز فسكى قد دفع هرزن إلى قراءة هيجل . ولكنه كما ذكرنا كان هيجلياً قبل أن يقرأ حتى مؤلفات هيجل فى سنة ١٨٤١ .

التبرير العقلى للواقع

وأراد هرزن أن يفسر فى ضوء اليسار الهيجلى ، عبارة هيجل المشهورة : كل ما هو واقع فهو عقلى ، وذلك بالنظر إلى الوجود القومى لروسيا . فكان يتساءل : هل الواقع الروسى واقع عقلى ؟ وما هو التبرير العقلى لهذا الواقع ؟ إن المفكر الذى يؤكد أن هذا الواقع عقلى — وهو المفكر اليمينى — قد لا يعرف معنى العقل ، أو قد يسخر من الناس . إن هذا الواقع هو واقع الأضداد ، ولابد من الثورة للتأليف بين الأضداد ، إن الجدل لابد أن يتحقق فى المستقبل كما فى الماضى ، إنه ليس رياضة منطقية بل هو نمو الحقيقة وتطورها . وهو يبحث فى مؤلفات هيجل عن « شفرة الثورة » كما فعل بكونين من قبل . إن الحقيقة لا تستنبط من المبادئ لأنها عندئذ ستصبح كاملة جوفاء لا معنى لها . ولسنا فى حاجة إلى إخفاء الحقيقة وراء الأساطير . إن الحقيقة التى تتضح فى الواقع ، هى التى تصبح أكثر تألقا وإشراقا . حقاً إن منطق هيجل يعبر عن قمة الفكر الألمانى . ولكن هذا المنطق لا يمكن أن يعبر عن الحركة والحياة ، أو عن الوجود الذى يمتلئ بالحياة . إن المنطق يبدأ حين تخمد الحركة والحياة فى الوجود . قد يكون فوق الوجود ولكنه ليس الوجود ذاته . إن التاريخ حركة مد وجذر بين النهائى واللانهائى ، ولكن هذه الحركة لايمكن أن تتوقف فى الحاضر أبداً : إن هيجل يبدأ من المجرد إلى العينى : ولكن المجرد يفترض العينى الذى تجرد عنه . ثم يقول هل يعبر التجريد حقاً عن الوجود ؟ هل هناك وحدة بين الوجود وفكرة ؟ إن فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ كانتا تمثلان عند هيجل المنطق التطبيقى . ولكن لم يكن من الأفضل أن نجعل المنطق الصورة المجردة للطبيعة والتاريخ ؟ إن الخطيئة الأولى التى لازمت المفكرين حتى الآن ، هى الفصل بين الفكر والوجود الحى المتحرك . إن العالم المادى يكون وجوده الخاص والوضعى والمتعين خارج الفكر الإنسانى . ولكن لابد من فهم هذا الوجود المتعين بالعقل . والفكرة وحدها هى التى تعبر عن هذه المعقولية . إذاً فهناك تناقض بين الوجود المادى والفكر المجرد . ولكن هذا التناقض لابد أن يكون تناقضاً نسبياً !

وطالما أن التناقض بين الفكر والوجود المادى هو تناقض نسبى فإنه بإمكان الإنسان أن يتفهم الطبيعة . لقد أراد البعض أن يضعوا حاجزاً فاصلاً بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة . ولكن هذا التعارض بين الإنسان والطبيعة هو كالتعارض بين الطبين الموجب والسالب فى المغناطيسية . فكلاهما يجذب الآخر

إن الطبيعة تقف أمامنا كالتمثال الإغريقي ، فصورته الخارجية هي وسيلته فى التعبير عن ذاته . ولكن الإنسان يحاول أن يبحث عن معنى الطبيعة وراء صورتها الخارجية . أما هرزن فيقول : إن كل من يجعل الطبيعة موضوعا لبحثه فهو ميتافيزيقى بهذا المعنى .

الكلمة والإنسان

إن الطبيعة حركة دائمة وتيار جارف ، ولا يمكن أن تتوقف حركة الطبيعة أمام أى إنسان كما توقفت الشمس أمام يوشع . ومع ذلك فإن الإنسان هو الذى بارك الطبيعة حين أطلق عليها اسمها وحين كشف عن معنى وجودها . فالإنسان هو هذا الكائن الرائع الذى استطاع أن ينظر إلى الطبيعة وأن يتكلم عنها . وبالكلمة استطاع أن ينقذ من العدم كل ما صادفه فى طريق الحياة .

ولكن هل الكلمة وحدها تكفى لرفع التناقض بين الأضداد ؟ هل الفكر وحده ، أو هل الفلسفة وحدها هي التى يمكن أن ترفع نظريًّا هذا التضاد ؟

كلا ، إن العمل وحده أو الحياة وحدها هي التى يمكن أن تؤلف بين الأضداد . إن الإنسان بالعمل يتحقق فى واقع الحياة ويبلغ الأبدية فى الزمان ويصبح اللانهائى ، فيمثل بذلك ذاته والجنس الإنسانى كله . وهكذا يكون عضواً حيًّا وواعيا فى زمانه . إن هيجل قد وضع المبادئ ولكنه لم يستخلص منها جميع النتائج الممكنة . وقد يكون هيجل قد أشار إلى العمل ، ولكنه مع ذلك لم يعط للعمل كل أهميته فى الحياة . ذلك لأنه ربط بين الفكر والواقع . فكان يقول إن مهمة الفلسفة هي فهم ما هو موجود لأن ما هو موجود هو العقل وكما أن كل شخصية هي نتاج عصرها ، فإن الفلسفة هي عصرنا مدركا بالفكر ، وإنه لمن غير المعقول أن تتجاوز الفلسفة العالم المعاصر لها . إذاً فالفلسفة النظرية عند هيجل هي التعبير الكامل عن حاضرنا ، هي صورة الواقع الذى لا حيلة لنا فيه . ولكن لابد من أن يعود الفيلسوف إلى الواقع الحي وإلى الحياة . وكما أن الحياة لا تتوقف فكذلك الفكر لا ينبغى له أن يتوقف عند أية فلسفة !

ويقول هرزن ، أن التاريخ هو الذى يربط بين الطبيعة والمنطق . فالتاريخ وحده هو الذى يجعل الانتقال من الطبيعة إلى المنطق أمراً ممكنا . وقد يكون المنطق أكثر عقلاً من التاريخ ، ولكن التاريخ أكثر إنسانية من المنطق : والإنسان وحده لا الطبيعة ، هو الذى يدخل فى حياة التاريخ وكان هرزن يقول : إن الروح اللانهائى يحيا فى صدر الإنسان ، ولذلك فرض الإنسان قوته وعقله على الطبيعة .

والإنسان الكامل فى نظر هرزن هو الإنسان الذى يتكلم باسم الحقيقة . نعم لابد أن تعلو كلمة

الحق ، لأن الحق لا يدفن تحت الثلوج . ولقد أهدى هرزن كلمته الحرة إلى الأمة الروسية . فدافع عن الشعب الروسى فى رسالة رائعة وجهها إلى ميشيليه المؤرخ الفرنسى الذى كان يتهم الروس بأنهم قد فقدوا إحساسهم بالخير والشر ، والذى قال أن الروسى بطبيعته يكذب دائما ويسرق دائما . . وكان رد هرزن دفاعا مجيداً عن أصالة الشعب الروسى .

فأكد له فى العصر الثورى لم يعد لكلمة الخير أى معنى مطلق . فالمفهوم القديم للعدالة ليس هو المفهوم الجديد لها . ولقد عاشت أوربا قديما فى ليل مظلم لا عدالة ولا مساواة فيها . ولكنها اليوم عرفت معنى العدالة والمساواة .

وإذا نظرنا إلى الشعب الروسى لوجدنا أنه ظل طوال قرنين من الزمان فى صراع صامت مع السلطة الحاكمة . وكانت غاية القيصرية هى الدفاع عن حقوق قيصر . أما الفلاح فكانت لا تحميه العدالة ولا القانون .. ولذلك كان لا يثق فى عدالة قضاته . وكان يفهم جيداً أن الغرض من « العدالة » هو تسخيره فى العمل وابتزاز ماله . فهو فى نظر العدالة القائمة سارق إذا أخفى جزءاً من إنتاج عمله . وهو كاذب إذا أنكر حق الأغنياء عليه . وهكذا عاش الفلاح الروسى ذليلاً لا يسعد ببراءته ولا يشقى باتهامه لأنه يعلم جيداً أنه فى كلتا الحالتين لا حول له ولا قوة له أمام القانون .

إن الفلاح الروسى لا يكذب إلا إذا شعر بالظلم والجور . وكان هرزن يقول : لابد أن تكون قد رأيت بعينيك هذا الفلاح وهو ماثل أمام القضاة . إنه يقف صامتا كالأبله وفى عينيه نظرة باهتة حزينة . إنه يشعر وكأنه مسافر قد وقع فى أيدى عصابة من قطاع الطرق ..

إن الفلاح لا يسرق من فلاح مثله ، ولا يكذب على فلاح آخر . بل إن بينهم ثقة ومودة لا حد لهما . وسوف يكون الفلاح الروسى هو إنسان المستقبل فى روسيا .

انتفاضة الشعب الروسى

وكان هرزن يؤمن بانتفاضة الشعب الروسى ويقظته ، وكان يؤمن بالثورة التى ستعطى للفلاح حقه فى الحياة. وكان يقول إن الاشتراكية سوف تتحقق فى روسيا الجديدة . إن الاشتراكية هى الغاية ولكنها غاية من أجل الحرية . وبذلك يكون إيماننا بالمستقبل أكبر من إيماننا بالحاضر .

ولقد غادر هرزن روسيا فى سنة ١٨٤٧ إلى باريس . وظل يدافع فيها سبعة عشر عاما عن الاشتراكية . وكان يريد الاشتراكية التى تحقق الحرية والسيادة للفرد فى المجتمع . ذلك لأن إيمانه بالثورة كان يقترن دائما بالإيمان بالإنسان وبقيمة الحياة الإنسانية .

ولقد أسس فى باريس مجلة « النجم القطبى » دفاعا عن حق شعبه ، وعن حقوق شعوب الإنسانية جمعاء وكان شعار هذه المجلة هو أن الاشتراكية لا ينبغى أن تلغى الحرية للفرد فى المجتمع

هذا هو ألكسندر هرزن المفكر الثائر . لم يكن صاحب مذهب فلسفى منسق ولكنه كان صاحب رسالة إنسانية . لم يعش من أجل فكرة مجردة ولكنه عاش من أجل الفكرة التى تضىء طريق الحياة .

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770 — 1831)

هيجل

— درس فى معهد توبنجن الدينى وكان زميلاً لشلنج وللشاعر هولدرلن .
— انتقل إلى يينا سنة ١٨٠٦ وعمل مدرسا مع شلنج .
— عين أستاذاً فى جامعة برلين سنة ١٨١٨ حتى وفاته فى سنة ١٨٣١ .

مؤلفاته :

١٧٨٨ : كتب بحثا عن الكتاب الرومان والإغريق .
١٧٨٩ : ترجم رسائل الكاتب الثائر كارت J. J. Cart .
١٧٩٠ : حياة المسيح .
روح المسيحية ومصيرها .
١٨٠٧ — ظاهريات الرح .
١٨١٢ — علم المنطق .
١٨١٧ — دائرة المعارف للعلوم الفلسفية .
١٨٢١ — مبادىء فلسفة القانون
١٨٢٠ — ١٨٢٩ : محاضرات فى برلين عن فلسفة الجمال .
١٨٢١ — ١٨٣١ : » فى فلسفة الدين
١٨١٩ — ١٨٢٨ : » فى تاريخ الفلسفة .
١٨٢٢ — ١٨٣١ : » فى فلسفة التاريخ .

* * *

ملحوظة : رجعت إلى الترجمات الفرنسية لهذه الأعمال كما بينت فى الهوامش .

أهم المراجع الأجنبية

— Cornu (A) : Karl Marx et Engels. Paris 1955.

— D'Hondt : Hegel philosophe de l'histoire vivante Paris 1966.
Hegel Secret Paris 1968.

— Hugh : Theethical theory of Hegel. Oxford 1921.

— Hyppolite : Genese et structure de la phenoménologie de l'esprit de Hegel Paris.

— Marsx : Oeuvres complétes. Trad. fr. J. Molitor.

— Platon : Oeuvres complétes. Ed. La Pleiade.

— Popper (Korl) : The open society and its enemies. London 1966.

— Schilling (Kurt) : Histoire des idéessociales Trad. fr. Paris 1962.

— Sée (Henri) : Les origines du capitalisme moderne, Paris 1946.

أهم المراجع العربية

— دكتور أحمد بدوى : في موكب الشمس ، الجزء الأول سنة ١٩٤٦ — الثاني ١٩٥٠ .

— ابن إياس : تاريخ مصر المشهور ببدائع الظهور فى وقائع الدهور — مصر سنة ١٣١١ هـ.

— سليم حسن: تاريخ مصر القديمة ، مطبعة الكوثر — مصر ١٩٤٠ (٩ أجزاء)
الأدب المصرى القديم مصر ١٩٤٥

— ابن قتيبة : الإمامة والسياسة مصر ١٩٠٤ .

— السخاوى : الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، دمشق ١٣٤٩ هـ .

— المقريزى : الخطط المقريزية مصر ١٣٢٤ هـ .

للمؤلفة

I. L'Acte et les sources de la philosophie de Louis Lavelle.
Thèse principale pour le Doctorat ésLettres.Sorbonnne-Paris.1956.

II La diale ctique
Thése complémentaire pourleDoctorat és Lettres. Sorbonne-Paris 1956.

١ — مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة— ا. كنت (كنط) ترجمة نشرت فى الدار القومية للطباعة والنشر، تحت إشراف المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب — المكتبة العربية ١٩٦٨، مراجعة : الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى .

٢ — تأملات ديكارتية : إدموند هوسرل
المدخل إلى الظاهريات — ترجمة نشرت فى دار المعارف ١٩٧٠ .

٣ — النقد فى عصر التنوير : ا. كنت (كنط)
تأليف — نشر فى دار النهضة العربية ١٩٧٢ .

٤ — الشعب والتاريخ : هيجل
تأليف — دار المعارف ١٩٧٥ .

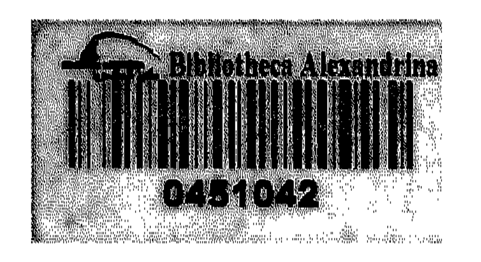
— ومجموعة من البحوث نشرت فى حوليات كلية الآداب بجامعة عين شمس من ١٩٥٨ — ١٩٦٤ .

— فى الإعداد :
فلسفة القيم .

الفهرست

رقم الإيداع	١٩٧٦/١٨٣٧
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٦ - ٠٨٧ - ٤

مطابع دار المعارف بمصر
١٩٧٦


Bibliotheca Alexandrina
0451042